MASTER
NEGATIVE
NO. 92-81120-2

AUTHOR:

TITLE:

ETUDES SUR LA PHILO-
SOPHIE MORALE...

PLACE:

PARIS

DATE:

1904

Master Negative #

92-81120-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

170.9
Et8

Études sur la philosophie morale, au XIXe siècle, leçons professées à l'École des hautes études sociales, par MM. G. Belot ... A. Darlu [etc.] ... Paris, F. Alcan, 1904.

vi, 295, [1] p. 22cm. (*On cover:* Bibliothèque générale des sciences sociales, XXIV)

"Avant-propos" signed: A. Darlu.

CONTENTS.—Avant-propos.—Les principes de la morale positiviste et la conscience contemporaine, par G. Belot.—La morale de Renouvier, par A. Darlu.—La morale de Bastiat, par Ch. Gide.—La morale de Proudhon, par M. Bernès.—Karl Marx, par A. Landry.—Les idées morales de Vinet, par J.-E. Roberty.—La morale et la politique de Renan, par R. Allier.—Frédéric Nietzsche, par H. Lichtenberger.—Maurice Mæterlinck, par L. Brunschvicg.

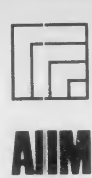
1. Ethics—Hist. 2. Philosophy, Modern.-1914 I. Paris. École des hautes études sociales. II. Belot, Gustave, 1859- III. Darlu, Marie Alphonse Julien, 1849-

Library of Congress BJ1063.E7 14-14950

Restrictions on Use:

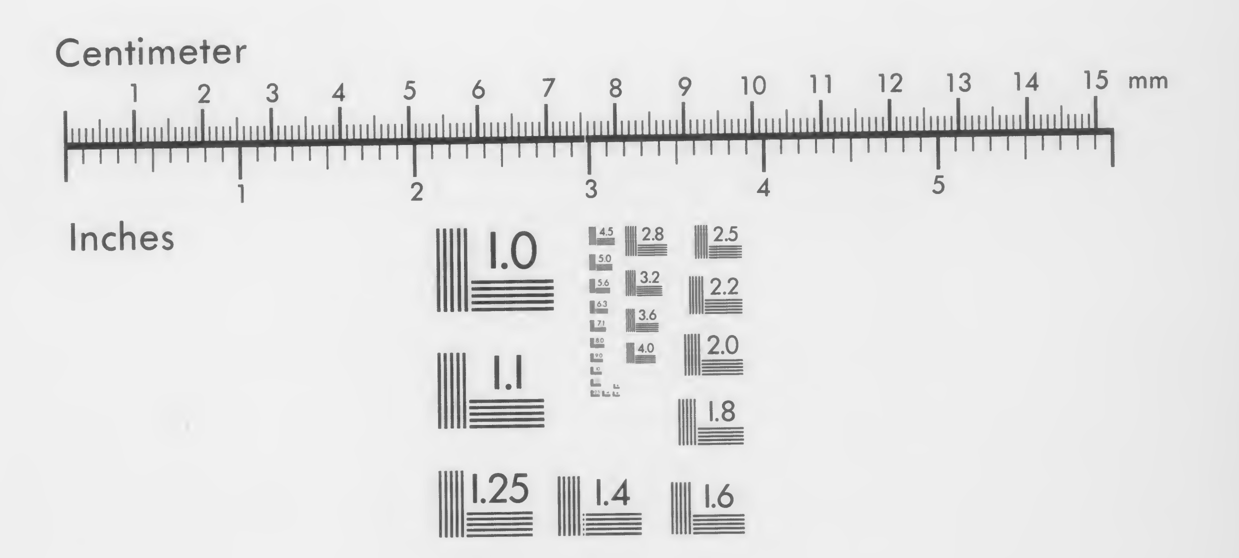
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: March 05 93 INITIALS Emil
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

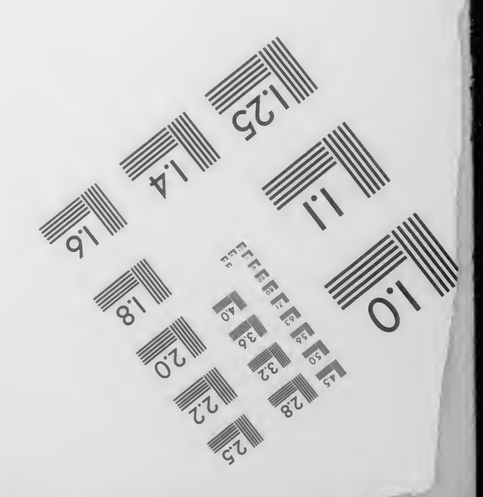


AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

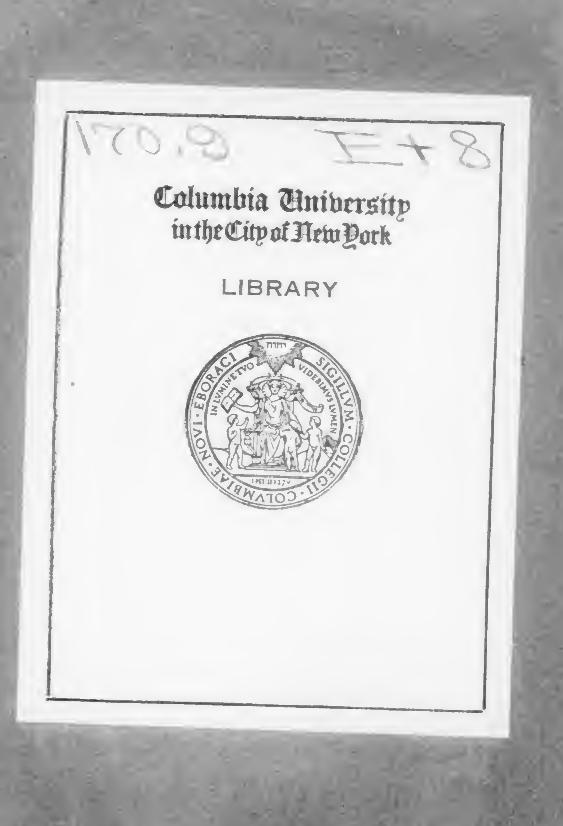
Bibliothèque générale des Sciences sociales

G. Belot, A. Darlu, Ch. Gide,
M. Bernès, A. Landry, J.-E. Roberty,
R. Allier, H. Lichtenberger, L. Brunschvicg.

Etudes sur la Philosophie Morale au XIXème Siècle

PARIS FÉLIX ALCAN

XXIV



ÉTUDES

SUR

LA PHILOSOPHIE MORALE

AU XIX[e] SIÈCLE

ÉTUDES

SUR

LA PHILOSOPHIE MORALE

AU XIXe SIÈCLE

LEÇONS PROFESSÉES

A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES SOCIALES

PAR MM.

G. BELOT, professeur au Lycée Louis-le-Grand ;
A. DARLU, inspecteur général de l'Instruction publique ;
Ch. GIDE, chargé de cours à la Faculté de Droit de Paris ;
M. BERNÈS, professeur au Lycée Louis-le-Grand ;
A. LANDRY ;
le pasteur **J.-E. ROBERTY** ;
R. ALLIER, agrégé de Philosophie ;
H. LICHTENBERGER, professeur à la Faculté des lettres de Nancy ;
L. BRUNSCHVICG, professeur au Lycée Henri IV.

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1904



AVANT-PROPOS

On publie sous ce titre neuf conférences qui ont été faites pendant l'hiver 1902-1903 à l'*École de morale*. Le lecteur n'y trouvera pas une exposition complète des idées morales qui se partagent les esprits de notre temps. Cependant le tableau qu'on lui présente ne manque pas de variété. On y a réuni des philosophes, des économistes et des écrivains moralistes.

Auguste Comte et Renouvier comptent parmi les philosophes les plus considérables de la France au XIX[e] siècle : Auguste Comte, esprit incomplet mais original, sur qui l'attention du monde philosophique est ramenée en ce moment, à mesure que le progrès de la science s'accuse davantage et repousse dans l'ombre la philosophie traditionnelle : Renouvier, qui a renouvelé et maintenu ainsi, en la rajeunissant, cette philosophie traditionnelle : ils s'opposent donc l'un à l'autre.

Le fait économique est à la base de la vie sociale, et, par conséquent, l'économie politique est une partie capitale de la morale sociale. Aussi a-t-on fait, dans cette galerie, une large place aux théoriciens qui sont placés au point de vue économique : Bastiat, le représentant le plus distingué sans doute, du moins le plus intéressant de l'économisme orthodoxe ; Proudhon, le

puissant agitateur d'idées, qui dans son livre sur la *Justice et la Révolution* — un grand livre, quoique défiguré par l'esprit de personnalité — a jeté quelques traits de feu sur les principes de la morale ; enfin, le théoricien du socialisme contemporain, Karl Marx, qui a écrit la Bible du quatrième État.

Viennent, en troisième lieu, les penseurs proprement dits dont l'influence sur les esprits et les mœurs n'est pas moins grande que celle des philosophes. Ou même, parce que leurs écrits, d'une forme populaire, s'adressent à l'imagination et aux passions du lecteur autant qu'à sa raison, leur action est plus immédiate et plus étendue ; tandis que le philosophe pense plutôt pour l'avenir. Ici, Vinet représente la tendance chrétienne dans sa pureté originaire ; Renan, c'est l'intellectualisme avec ses dédains et ses doutes ; Nietzsche exalte le courage, la « volonté de puissance » et enseigne, dans des sentences éclatantes et obscures, un naturalisme profond ; Mœterlinck, le dernier, à demi-poète, a revêtu du prestige d'un style encore imbu de mysticité un rationalisme sévère, sans religion.

Dans ces images différentes, ou plutôt contraires, de la vérité, chacun devra chercher celle qui convient à sa vie et à ses aspirations. C'est le lourd privilège de ce temps de voir renaître et fleurir à la fois toutes les doctrines qui avaient successivement tenté la curiosité humaine. Tout ce qu'on peut faire pour le jeune esprit, embarrassé de choisir, c'est de l'aider à se reconnaître et de dresser pour lui la carte de l'esprit humain.

A. Darlu.

ÉTUDES

SUR

LA PHILOSOPHIE MORALE AU XIXe SIÈCLE

I

LES PRINCIPES DE LA MORALE POSITIVISTE

ET LA CONSCIENCE CONTEMPORAINE

Par Gustave Belot,
Professeur au lycée Louis-le-Grand.

La philosophie morale et politique d'A. Comte est moins bien connue et moins attentivement étudiée que sa philosophie scientifique. Celle-ci a obtenu d'emblée un grand retentissement, et, bien que cette philosophie de la science nous paraisse fort éloignée de l'esprit de la science moderne[1], c'est sur elle encore que s'est surtout portée l'attention des historiens et des théoriciens qui ont depuis quelque temps renouvelé l'étude du Positivisme. La philosophie pratique d'A. Comte ne me semble pas, au contraire, avoir en dehors d'un groupe zélé, mais étroit, de fidèles adeptes, obtenu tout l'intérêt qu'elle mérite. On dirait qu'elle continue à souffrir de la critique vraiment dure et même peu équitable, en tout cas très superficielle, qu'en ont faite Littré et Stuart Mill.

1. Voir sur ce point notre étude sur l'*Idée et la Méthode de la Philosophie scientifique chez A. Comte* (Congrès de Philos., t. IV, p. 413).

Ce discrédit serait pourtant, selon nous, aussi peu justifié au moins que le prestige de la partie scientifique du système. Sans doute, si celle-ci ne s'est pas trouvée confirmée par l'évolution scientifique contemporaine, il s'en faut, nous le verrons, que les formules morales de Comte s'accordent avec la plupart des principes les plus généralement acceptés parmi nous. On peut croire cependant que le moraliste y trouvera une matière plus riche, une substance moins épuisée. Leur désaccord partiel avec notre conscience est lui-même fécond et propre à nous faire réfléchir. Les conceptions scientifiques dépassées ne peuvent plus d'ordinaire rendre que d'assez médiocres services. Il semble que les idées morales ne meurent jamais ni si vite ni si complètement. En raison même de la lenteur du progrès moral, il n'en est guère qui ne continuent longtemps à être valables dans quelque région de la vie morale ; et, lors même qu'elles ne sont plus admises à régler l'action, elles peuvent encore utilement venir en aide à la conscience. Prises en elles-mêmes les conceptions morales d'A. Comte conservent donc, selon nous, un très réel intérêt.

D'ailleurs, au point de vue strictement historique, elles mériteraient de nous arrêter. Car il ne faut pas perdre de vue que pour A. Comte, lui-même, la philosophie pratique était la partie essentielle et la raison d'être de tout le système. Il est donc impossible, sans injustice, de les négliger pour apprécier l'ensemble et il est très singulier que les premiers disciples ou apologistes de Comte aient cru servir sa mémoire et consolider sa philosophie en mettant de côté précisément ce à quoi il tenait le plus, toute cette philosophie pratique qui, quelle qu'en soit la valeur intrinsèque,

explique et même excuse en partie les lacunes et les faiblesses de sa théorie de la science.

Si, enfin, laissant de côté l'organisation du système nous en venons à considérer la personne même du philosophe, nous ne pouvons nous défendre de cette impression que c'est dans le domaine moral et non dans celui de la science que son autorité s'impose le mieux. Ce n'est pas diminuer A. Comte que de constater qu'il n'a pas fait par lui-même œuvre de savant. J'ai ouï dire, sans être à même d'en juger, que même dans la science qui lui était la plus familière, en mathématiques, ses conceptions sont insuffisantes, et l'on sait de reste combien, dans les autres domaines, loin d'avoir contribué au progrès scientifique, il fut peu ouvert aux idées et même aux découvertes de la science de son temps. On peut dire, au contraire, que sa personnalité même confère à ses idées morales[1] (je n'ai pas l'intention d'étudier ici ses théories proprement politiques) une réelle autorité. Il fournit une preuve vivante de la possibilité d'une morale toute positive, sans théologie ni métaphysique. A. Comte fut réellement un grand caractère, d'une élévation et d'un désintéressement exceptionnels. Les prétentions mêmes et l'orgueil qu'on pourrait être tenté de lui reprocher allaient à sa fonction beaucoup plutôt qu'à sa personne.

1. On trouve, chez Comte lui-même, le souci de donner à sa doctrine la sanction et l'autorité d'une moralité personnelle inattaquable. « Venant régler la vie humaine en y faisant toujours prévaloir le perfectionnement des sentiments, nous sommes finalement certains du succès si notre propre existence est le premier et permanent objet du régime que nous prêchons. Sans cette épreuve décisive le public rendrait notre doctrine responsable de nos torts personnels... » (*Lettres de A. Comte à H. Edger*, publiées par J. Lagarrigue, p. 38.)

Sa volonté fut d'une énergie et d'une constance peu communes. Sa conscience fut, à sa façon, empreinte de pureté et de spiritualité, absolument exempte surtout de ce matérialisme pratique, de ce prosaïsme moral auquel on pense d'ordinaire quand on parle d'un « homme positif ». Elle fut soumise à une discipline d'autant plus remarquable qu'elle ne s'appuyait sur aucune autorité extérieure et qu'elle émanait directement de sa propre initiative morale. Je n'hésite pas à dire que, sans en faire, comme Kant, la théorie abstraite, Comte a senti aussi vivement que lui le devoir, la valeur de la *règle* qu'on s'impose, contre l'entraînement de la passion, de l'autonomie d'une volonté inflexible dans ses propres résolutions. Sans jamais séparer le devoir de la conduite sociale, il estimait à son juste prix l'ordonnance intérieure de la personne. Sa vie témoigne pour ses principes.

I

On dira, je le sais bien : « Il n'y a là qu'un heureux illogisme, une louable inconséquence. Cette conscience valait mieux que ses principes. Car sur quoi pouvait-elle fonder son devoir ? »

Je ne veux pas ici aborder la grosse question des rapports de la théorie et de la pratique en morale. Je pourrais demander seulement si une morale qui peut être ainsi vécue n'apporte pas, en cela même, la meilleure justification qu'on puisse requérir. Comte, en effet, réellement affranchi comme il était de tout dogme métaphysico-religieux, n'avait pas d'autre soutien de sa

volonté si ferme que l'idéal même qu'il s'était formé et les sentiments qu'il y rattachait.

Mais je vais plus loin et si l'on me demande *sur quoi cette morale est fondée*, j'oserai répondre que, au sens où l'on entend d'ordinaire ce mot, *elle n'est pas fondée*, et que c'est cela même qui fait sa supériorité sur bien d'autres. J'ajouterai que Comte a été ici bien servi par les caractères, les tendances mêmes de sa pensée qui, dans le domaine de la philosophie spéculative, ont pu faire sa faiblesse.

Tout d'abord cette ignorance même des problèmes critiques, qui paraît la plus grave infirmité de la philosophie positive de la science, s'est trouvée, suivant nous, non seulement plus excusable, mais vraiment heureuse sur le terrain de la morale. Elle a évité à Comte de se heurter à des problèmes insolubles et même illusoires.

La science suscite le problème critique et requiert un fondement parce qu'elle se propose pour objet la vérité, c'est-à-dire précisément ce que nous ne créons pas, mais que nous découvrons, ce dont nous ne fabriquons pas le contenu, mais tout au plus la formule, ce qui, par définition, est supérieur et extérieur non seulement à l'individu, mais à l'espèce elle-même. Le tort de Comte, ici, est de ne considérer justement la science que comme un produit historique de l'espèce humaine.

Mais la morale est dans une tout autre situation. La morale, il est très raisonnable de prétendre que c'est l'humanité qui la fait, et qui la fait pour son propre usage. On ne voit pas de motif de chercher à la morale un autre fondement que cette volonté même de l'homme. On n'en voit même pas le moyen. Car demander un tel fondement extérieur et transcendant à la volonté

humaine, c'est demander un principe qui commande à cette volonté sans elle et malgré elle, qui puisse la faire vouloir sans qu'elle veuille. Je n'arrive pas à concevoir ce que pourrait être un tel principe. On demande, d'autre part, une morale qui soit vraie par elle-même. Mais un tel problème est insoluble, parce qu'il n'a pas de sens, et pourtant tous les systèmes s'y sont heurtés. La catégorie de la vérité et la catégorie de la finalité ou du bien sont hétérogènes. Une fin ne s'impose pas à l'intelligence ni une vérité à la volonté.

Le problème critique ne se pose donc pas dans l'ordre moral comme dans l'ordre spéculatif, et l'on peut dire, par conséquent, qu'ici la positivité de l'esprit de Comte, loin d'être une faiblesse, n'a fait que lui éviter une grave erreur de méthode où sont tombées toutes les autres « philosophies » morales.

Une autre particularité de l'esprit de Comte, discutable en matière de science, ne l'a pas moins bien servi dans sa morale. C'est sa tendance à maintenir à chaque ordre de choses son originalité spécifique, son aversion pour toute tentative de réduire l'hétérogène à l'homogène. Scientifiquement une telle attitude peut sans doute avoir aussi son intérêt, mais elle ne peut être que provisoire. La science doit relier les choses et mettre de l'ordre dans l'univers. Or la subordination et la dépendance des divers ordres de phénomènes les uns par rapport aux autres paraîtra difficilement intelligible dans l'hypothèse de leur hétérogénéité absolue. La tendance de la science est donc toujours une tendance à la réduction et l'hétérogène se présente toujours comme la limite de l'explication.

Or la morale n'a pas pour rôle d'expliquer le donné, mais d'organiser l'action. La considération de la *qualité* y est essentielle, et tandis que le travail scientifique tend à l'éliminer justement parce qu'elle est subjective, elle a sa place légitime en morale justement parce que la morale n'émane pas des choses, mais de l'homme. Le tort de la plupart des systèmes de morale est d'avoir cherché le principe moral dans la même direction où la science cherche les principes d'explication les plus profonds et les plus certains, c'est-à-dire dans le sens de la plus grande généralité, de la plus grande *extension*. Le bien, le devoir, le bonheur même ne sont que des idées générales, des *abstractions*, des formes vides impuissantes à déterminer la règle concrète de l'action. A. Comte a compris qu'il n'y avait aucune solution à espérer du problème moral dans cette voie, et il l'a résolument cherchée dans le sens opposé, c'est-à-dire dans le sens non du maximum d'extension, mais du maximum de *compréhension*, en reliant l'action individuelle au *système* qui l'englobe et la détermine, au système social.

Mais ce même désir de laisser à la morale son caractère spécifique et de s'en tenir à ses principes propres lui a épargné la faute si commune de dépasser la sphère de l'humanité, et de faire de la morale je ne sais quelle loi cosmique ou métaphysique qui planerait sur le monde humain comme les cieux incorruptibles enveloppent le monde sublunaire.

J'estime donc que sur tous ces points la positivité d'A. Comte l'a bien servi comme moraliste et que les limites mêmes de ses aptitudes spéculatives lui ont évité les erreurs, disons même les aberrations, où l'abus de la spéculation a entraîné la plupart des théoriciens de la morale.

Ce que la philosophie serait peut-être le plus tentée d'y regretter encore, au point de vue même de la morale, c'est cette confiance illimitée que témoigne A. Comte dans la solidité et le caractère définitif de son œuvre. Autant Nietzsche, l'immoraliste à la mode, a d'aversion pour tout dogmatisme, de défiance à l'égard de ses propres enthousiasmes, au point d'arriver à se renier de peur de se fixer, autant Comte, le moraliste trop négligé, poursuit avec sérénité la ligne absolument droite de ses déductions et se complaît dans l'immutabilité de ses décisions imperturbables. Certes Comte présente un beau specimen de cet « esprit de lourdeur » intolérable au poète audacieux de *Zarathustra*. Il est pourtant permis de remarquer que si c'est une faiblesse de s'attribuer plus de certitude qu'on n'en possède, parce que nous ne créons pas l'objet de notre pensée, le vouloir a de tout autres droits à maintenir l'idéal qu'il s'est formé et à se fixer dans ses préférences. A tout prendre, pourquoi la volonté qui prétend marcher toujours et toujours « se dépasser elle-même » serait-elle plus digne du nom de volonté que celle qui, ayant une fois mûrement arrêté ses résolutions, en poursuit le développement sans regret ni défaillance ?

II

L'attitude que nous venons de décrire équivaut à poser immédiatement à la base de la morale le principe de l'*Autonomie de l'Humanité,* qui à son tour se complète par la doctrine de l'*Unité de l'Humanité*. On peut

dire que ce sont en effet les dogmes fondamentaux sur lesquels, bien qu'il ne leur consacre aucune exposition distincte, repose la morale de Comte.

Prise dans son ensemble, l'Humanité ne dépend que d'elle-même. C'est elle qui détermine ses fins et qui les pose. L'homme s'appartient à lui-même. « Aucun être, dit Comte, ne peut dignement travailler pour lui-même, sauf l'Humanité [1]. » On pourrait dire, en imitant l'habitude prise par A. Comte de mettre l'Humanité à la place de Dieu dans les formules philosophiques ou les proverbes populaires, que l'Humanité, d'après Comte, comme le Dieu de Spinoza, s'aime elle-même d'un amour infini, et que notre amour pour elle est une partie de l'amour infini qu'elle a pour elle-même [2]. Adversaire du dogme de la souveraineté du peuple, Comte proclame la souveraineté de l'espèce humaine. Adversaire du principe révolutionnaire à l'intérieur de la société, il le professe sans hésiter au profit de l'Humanité contre toute autorité extra-humaine. C'est ce qui constitue la signification, essentiellement morale et non scientifique, du passage de la méthode objective à la méthode subjective. Il consiste, au fond, à affirmer le droit de l'Humanité à se placer, dans l'ordre pratique, au point de vue humain.

Et il est impossible de méconnaître la force de la position prise ici par Comte. Le théologisme et le naturalisme pour réprimer l'arbitraire de la volonté établissent une hétéronomie morale. L'individualisme d'un Stirner ou d'un Nietzsche pour éviter l'asservis-

1. *Pol. posit.*, IV, 328. Nous citons le *Système de Politique positive* après la 3e édition, 1890. Cf. *Cours*, VI, 761.
2. Cf. *Ethique*, Part. IV, propos. 35 et 36.

sement de l'homme aboutit à l'anomie individuelle et à l'anarchie sociale. Entre ces deux positions extrêmes, singulièrement difficiles à défendre, la morale positiviste adopte une attitude qui concilie la liberté et la discipline et les fortifie l'une par l'autre. L'Humanité est libre, et sa collective n'est même qu'une « ligue continue de la volonté contre la nécessité[1] ». Loin de demander sa loi à l'univers ou à la nature, elle s'affranchit peu à peu des contraintes qu'elle subissait de leur part, et si elle apprend la discipline au spectacle des portions de la réalité qu'elle est impuissante à modifier, elle apprend aussi sa force et son droit en travaillant sans cesse à perfectionner, pour son usage, celles que la science met en son pouvoir. Elle devient comme la Providence de ce petit coin du monde qu'elle habite. C'est la nature qui se pénètre d'humanité[2].

Mais cette liberté n'est possible pour l'homme que si l'individu accepte une règle et se soumet à une loi. « L'homme s'agite et l'humanité le mène[3] », et cette nouvelle Providence n'est pas pour lui une fatalité, parce qu'il reconnaît ses propres fins dans les fins qu'elle lui propose. Il approche, comme individu, de la vraie liberté, dans la mesure même où il s'incorpore à l'Humanité, dans la mesure aussi, faudrait-il ajouter, où par là même l'unité humaine devient plus réelle. Il est ainsi l'ouvrier de sa propre liberté, et il n'est de la part de l'Humanité, ni l'esclave résigné d'une nécessité oppressive, ni le bénéficiaire passif d'une grâce gratuite.

1. *Pol. pos.*, IV, 357.
2. *Pol. pos.*, I, 454.
3. *Pol. pos.*, II, 455.

A. Comte justifie-t-il l'autonomie humaine? Non, à proprement parler. Mais était-ce nécessaire ou même possible? Il paraît évident à son bon sens que s'il y a une morale, c'est par l'humanité et pour elle qu'il y en a une et il ne lui eût pas été difficile, s'il avait eu du goût pour ces analyses abstraites, de montrer qu'une réalité extérieure, fût-ce une volonté transcendante à notre volonté, peut bien nous contraindre, mais ne saurait nous obliger.

Justifie-t-il le postulat de l'unité humaine[1]? Pas davantage, et l'on a pu prétendre, avec quelque fondement, que c'était là une idée vraiment métaphysique maintenue par le comtisme. Sans doute une philosophie plus dialectique pourrait regretter que Comte n'ait pas savamment disserté sur le genre d'existence du Grand Être. Mais qu'importe au fond? Le Grand Être n'a pas besoin d'être *donné*; moralement il suffit qu'il soit *voulu*. Son *existence* même ajouterait sans doute à l'excellence de notre condition, mais on ne voit pas ce qu'elle ajouterait à l'autorité de notre devoir. Elle donnerait plus de précision et de certitude à nos obligations particulières, elle ne modifierait pas la nature ni la valeur de notre idéal. Que ces distinctions métaphysiques n'aient pas beaucoup intéressé Comte, nous ne saurions nous en étonner. Mais, si l'on considère la valeur pratique et la force de ses postulats, il n'y a peut-être pas lieu non plus de le regretter, et l'on peut en définitive estimer qu'il valait mieux, ici du moins, « développer les conséquences au lieu de discuter les principes[2] ».

1. Sur ce point, cf. *Cours de Phil. posit.*, IV, 316 sqq. (3e édit.).
2. *Pol. pos.*, IV, 370.

III

Toutefois, dans un esprit construit comme celui de Comte, ces principes que nous ne pouvons prendre que pour des postulats — si légitimes qu'ils soient d'ailleurs — devaient revêtir par quelque côté la forme d'un *fait*. C'est ce que nous constatons en effet.

1. Tout d'abord A. Comte, au point de vue psychologique (il dirait : biologique) professe la thèse de l'innéité de l'altruisme dans l'humanité[1]. Il loue les Écossais d'avoir rectifié sur ce point la psychologie de l' « École française » et d'Helvétius, qui « érige l'égoïsme en principe nécessairement unique de toute nature morale », aussi bien que celle de l' « École allemande » qui n'a cru pouvoir sauver la moralité qu'en superposant à cet égoïsme une « ingouvernable » liberté, et un devoir abstrait et mystique. La philosophie « métaphysique » lui paraît donc incapable de poser l'altruisme. Et quant à la théologie, avec son appréciation pessimiste de la nature humaine, insuffisamment corrigée par la doctrine de la grâce, elle lui paraît radicalement exclure tout véritable altruisme ; elle n'y fait pas appel, puisqu'elle n'appuie sa morale que sur des motifs de salut personnel, et remplace l'union et la collaboration directe des hommes entre eux par une soumission et un dévouement tout individuels à la divinité.

1. *Cours de Phil. posit.* (3[e] édit.), III, 552 ; IV, 392. *Discours sur l'Esprit positif* (éd. origin., 1844), p. 72. Catéchisme (éd. origin., 1852), p. 276. *Pol. pos.*, IV, 20.

On s'aperçoit bien ici que Comte ne sépare pas l'affirmation de l'altruisme, comme *fait primitif*, de son adoption comme *règle morale*. Il ne lui suffirait pas de l'expliquer, comme l'ont tenté les empiristes contemporains, par une évolution plus ou moins lente ou une transformation plus ou moins compliquée. D'abord parce qu'il professe la thèse de l'immutabilité en même temps que celle de l'unité de la nature humaine : la société ne crée aucune faculté[1]. Mais en outre il fallait qu'à ses yeux l'altruisme, comme tout ce qui est bon et vrai, fût primitif comme le sens commun, comme l'esprit positif lui-même[2]. Il ne lui semblerait pas qu'il fût vraiment justifié s'il n'était tout d'abord un *fait* naturel et premier.

2. Ainsi garanti par son origine, l'altruisme reçoit ensuite la sanction de l'histoire, c'est-à-dire encore des faits. La morale est en somme l'œuvre « d'une longue élaboration populaire » beaucoup plutôt qu'elle ne résulte d'une « impulsion doctorale[3] ». Or l'altruisme se développe spontanément en même temps que l'égoïsme s'efface et se subordonne de plus en plus. Trois facteurs principaux y travaillent. D'abord une cause qui est sur les confins de l'ordre biologique et de l'ordre social, la constitution de la famille. L'altruisme a sa racine dans l'instinct sexuel, mais c'est l'organisation de la famille qui, en refrénant ce qu'il peut renfermer d'égoïste, dégage tout d'abord les instincts sympathiques. L'instinct maternel surtout,

1. *Cours*, IV, 333.
2. Voir sur ce point notre étude citée plus haut, *Congrès de Philosophie*, t. IV, p. 444.
3. *Pol. pos.*, II, 103.

beaucoup plus désintéressé que le simple instinct de reproduction ne peut l'être, suscite l'abnégation et le dévouement véritables. C'est pourquoi le règne spirituel de la femme est finalement aux yeux de Comte la formule du triomphe de l'altruisme ; et il se plaît à en symboliser les trois aspects : « attachement », « vénération », « bonté », par les figures de l'épouse, de la mère, de la fille.

En second lieu l'altruisme se développe sous l'action d'une cause économique, la division du travail. Sans doute Comte est bien éloigné de confondre la simple coopération intéressée avec l'altruisme véritable et n'est pas disposé à réduire la vie sociale, comme il le reproche aux économistes, à « d'ignobles coalitions d'intérêts privés [1] ». Cependant il y a là une sorte d'altruisme de fait qui éveille et doit développer le sentiment proprement moral que comporte cette collaboration nécessaire [2].

Enfin le progrès intellectuel contribue aussi à sa manière au développement de l'altruisme. D'un côté, au fur et à mesure que la pensée devient plus positive, la similitude mentale s'établit entre les hommes et cette homogénéité même favorise la sympathie. La pensée positive est, aux yeux de Comte et presque par définition [3], le seul terrain sur lequel l'accord de tous les esprits puisse s'établir d'une manière définitive. La

1. *Cours*, III, 553.
2. *Pol. pos.*, II, 159.
3. Puisque, en effet, c'est le but premier de Comte d'établir un régime d'homogénéité mentale, pour obtenir une politique sur les principes de laquelle tous soient d'accord, et que la pensée positive se justifie essentiellement, pour Comte, par son aptitude à résoudre la question ains posée.

théologie ne saurait obtenir qu'un accord *partiel* et *précaire*, et la métaphysique de son côté est le domaine de la critique négative, de l'opinion individuelle et dissolvante. L'intelligence, Comte ne la considère pas, tant s'en faut, comme le fondement de la moralité, et même, dès qu'elle prétend travailler d'une manière en quelque sorte indépendante, elle serait plutôt sujette à des aberrations antisociales. Elle s'est d'ailleurs surtout développée sous l'impulsion de mobiles égoïstes [1]. Elle peut cependant, à sa façon, collaborer aux progrès de l'altruisme, en préparant une plus parfaite fraternité par une plus complète et plus stable similitude.

Dans l'individu même le progrès intellectuel équivaut au développement des sentiments bienveillants « soit en augmentant la domination de l'homme sur ses passions, soit en rendant plus net et plus vif le sentiment habituel des réactions déterminées par les divers contacts sociaux ». Et de même inversement « si l'homme devenait plus bienveillant, cela équivaudrait dans la pratique sociale à le supposer plus intelligent » parce que l'altruisme, en disciplinant sa conduite, libérerait une partie de sa force intellectuelle. Et ainsi « on doit concevoir... l'instinct sympathique et l'activité intellectuelle comme destinés à suppléer mutuellement à leur commune insuffisance sociale [2] ». Par elle-même d'ailleurs l'intelligence individuelle éprouve un constant besoin de se sentir soutenue dans son travail par la collaboration des autres esprits et dans ses convictions par leur assentiment [3].

1. *Pol. pos.*, II, 386.
2. *Cours*, IV, 395.
3. *Synth. subj.* (éd. originale), p. 32.

Enfin le progrès de l'esprit positif favorise encore l'avènement de l'altruisme en nous amenant à la représentation de l'ordre universel, sans lequel le sentiment et l'action ne comporteraient aucune unité ni aucune fixité[1], plus spécialement en nous faisant mieux concevoir, soit à l'aide de la sociologie, l'unité et la continuité de l'humanité, soit dans l'ordre cosmologique, notre commune dépendance à l'égard du milieu.

Telle est, peut-on dire, la justification *théorique* que trouve, dans la philosophie de Comte, la règle de l'altruisme. « Vivre pour autrui », voilà donc la maxime morale fondamentale, et développer l'altruisme, voilà le devoir essentiel que la morale impose à la pédagogie et à la politique. « Subordonner l'égoïsme à l'altruisme, voilà le grand problème humain »[2], la « grande affaire ».

Et A. Comte ne méconnaît pas la difficulté de mener cette œuvre à bien. Car s'il estime l'altruisme aussi primitif que l'égoïsme, cela ne veut pas dire qu'il le croie d'emblée aussi énergique[3]. De même que la pensée positive a, en un certain sens, toujours existé, sans quoi elle n'aurait jamais pu apparaître, mais était réduite au début à d'insignifiantes manifestations, de même l'altruisme est à l'origine infiniment faible en comparaison de l'égoïsme. Vouloir lui subordonner ce dernier, c'est donc en un sens renverser l'ordre de la nature. Dans la nature en effet « les plus nobles phénomènes dépendent toujours des plus grossiers[4] » et dans

1. *Pol. pos.*, IV, 163.
2. *Catéch.*, 138.
3. *Cours*, IV, 393. *Catéch.*, *ibid.*
4. *Catéch.*, 72.

la société elle-même, en tant que fait naturel, il y a une sorte de rapport inverse entre la dignité et la nécessité des fonctions. Dans l'ordre positif, Comte retrouve la grande antithèse des causes finales et des causes efficientes, du réel et de l'idéal, de la raison spéculative et de la raison pratique, de la nature et de la grâce.

L'altruisme est donc un idéal, jamais réalisable absolument, mais dont la force, dans le réel, est d'être susceptible d'un progrès indéfini, comme l'esprit positif auquel nous le comparions. D'une part pour chacun de nous l'altruisme, restreint d'abord à la sphère étroite de la famille, n'a d'autres bornes de son développement que l'humanité totale. Ensuite, dans l'humanité même, ou dans la société, l'altruisme est harmonique. D'une âme à l'autre il se confirme, au lieu que les égoïsmes se limitent et s'affaiblissent mutuellement.

Il ne s'agit pas d'ailleurs de combattre directement l'égoïsme. Ce fut, suivant Comte, le tort des doctrines théologiques de l'avoir essayé. On pourrait répéter ici la maxime que lui-même aimait à emprunter à Danton : « On ne détruit que ce qu'on remplace. » Et ici il ne s'agit même pas de détruire, mais seulement de soumettre. « Car en quoi et comment celui qui ne s'aimerait point pourrait-il aimer autrui ?... Nous ne saurions habituellement souhaiter pour les autres que ce que nous désirons pour nous-mêmes[1]. » L'égoïsme ne peut donc et même ne doit être dominé que grâce au développement même de l'altruisme, et c'est s'exposer même à le surexciter que de l'attaquer de front comme le catholicisme l'a tenté[2].

1. *Cours*, IV, 393.
2. Cf. *Lettres à Edger*, p. 38 (27 mars 1856).

Dans cette lutte contre la prépondérance de l'égoïsme, Comte appelle l'Humanité au secours de l'individu comme le catholique fait appel à la grâce contre la nature. On peut dire que c'est pour aider artificiellement au triomphe de la moralité, pour mettre en quelque sorte la providence humaine au service de chaque homme que Comte veut organiser sa religion, ou plus exactement ce culte dont les pratiques, les cérémonies et les symboles ne sont que de constants rappels du devoir de « vivre pour autrui », des stimulants imaginatifs de la sympathie. Et c'est le sens également de la réglementation, qui nous semble si étroite et parfois si puérile, de ces pratiques. Car Comte est profondément convaincu, avec Kant, que c'est l'égoïsme seul qui nous rend impatients de toute discipline, et que tout ce qui est accordé à la règle est enlevé à l'égoïsme[1]. C'est sans doute la signification essentielle de ce « culte » dont l'idée nous étonne, dont la minutie peut nous faire sourire et auquel pourtant Comte lui-même attribuait une importance croissante, au point de vouloir finalement lui subordonner le « dogme » lui-même[2].

1. Cf. *Synth. subj.*, p. 16 et 41-42 Cf. *Pol. pos.*, IV, 164 : « Dans l'état normal... nous commençons par respecter et par chérir ces liens artificiels qui tendent toujours à faire prévaloir nos meilleurs instincts et nous étendons bientôt la même appréciation jusqu'aux nécessités insurmontables. » Ainsi, les règles que nous nous imposons nous amènent à respecter et à chérir les lois que nous subissons comme inévitables. N'y a-t-il pas là comme une sorte de jonction du kantisme et du stoïcisme, de l'autonomie et de la résignation ?

2. *Synth. subj.*, 19.

IV

Que va devenir dans l'application la maxime fondamentale de l'altruisme ? Sans examiner les devoirs particuliers qui la manifesteront, demandons-nous quelles vont être les tendances, les règles directrices qui détermineront l'application du principe et définissent en quelque sorte l'orientation pratique de toute la morale de Comte.

C'est ici, il faut le reconnaître, que Comte commence à s'écarter de plus en plus des conceptions et des « affirmations de la conscience moderne ». Celle-ci, semble-t-il, pouvait aisément le suivre sur le terrain que nous venons de parcourir. Ni le principe de l'autonomie humaine, ni la maxime de l'altruisme ne sont pour elle choses nouvelles ni surtout choses passées ou dépassées. Ces principes ont encore bien des consciences individuelles à conquérir, mais cette conquête, semble-t-il, pouvait se continuer sans arrêt sérieux. Il serait plus difficile au plus grand nombre de nos contemporains d'accepter les vues pratiques de Comte. Pour mieux dire, et pour adopter ici un critère moins vague, plus objectif et plus historique, on pourrait constater que les institutions politiques et juridiques du temps présent sont loin de répondre à ce que demandait Comte, et qu'elles évoluent en un sens fort opposé à celui qu'il souhaitait.

Tout d'abord, et d'une manière générale, c'est dans un sens autoritaire, on le sait de reste, et non dans un sens libéral que Comte interprète le triomphe, dans

l'ordre pratique, de l'esprit positif sur l'esprit théologique et l'esprit métaphysique. Ici encore, il met le Grand Être, l'Humanité, à la place de Dieu, et le fait hériter de la souveraineté transcendante de Dieu. La moralité telle qu'il la conçoit est essentiellement, dans sa forme subjective, faite de discipline et d'obéissance. La « dignité de la soumission », voilà la formule sur laquelle il ne cesse d'insister. Elle nous montre qu'il y a là pour A. Comte quelque chose de plus que la nécessité pratique de l'ordre social, ou que l'utilité résultant pour l'individu du caractère scientifique et certain de la règle à laquelle il se conformerait. C'est bien un caractère intérieur de la volonté morale que Comte envisage ici, et qu'il emprunte aux morales théologiques.

Cette soumission de l'individu à l'Humanité — ou à la société — il l'exprime encore dans la formule, équivalente à ses yeux, de la « subordination de l'esprit au cœur », comme s'il se fût appliqué à donner une couleur mystique à ses idées même les plus positives. Que ni l'homme ni l'humanité ne soient « destinés à consumer leur vie dans une activité stérilement raisonneuse » ; que le genre humain dans sa totalité soit appelé à l'action, tandis qu'une infime minorité d'hommes spécialement doués suffit à la tâche scientifique[1] ; que par suite, puisque la fin scientifique ne saurait être ni la seule ni la plus universelle, elle doive s'adapter, se coordonner, et peut-être même, en un certain sens, se subordonner aux fins plus générales ou

1. *Appendice général*, p. 203. On se rappelle que cet Appendice, placé à la fin du 4[e] volume du *Système*, reproduit les premiers opuscules de Comte.

plus impérieuses de l'humanité, et que de vains gaspillages d'efforts intellectuels soient fâcheux et même moralement condamnables : voilà les thèses très positives et en somme très acceptables que Comte a toujours professées. Ce sont ces mêmes thèses que, vers la fin de sa carrière, il résume dans la formule de la subordination de l'esprit au cœur. Les idées ont moins changé que les termes, mais ceux-ci révèlent évidemment une nuance nouvelle de l'idée. Ils attestent aussi un besoin qui a toujours été en grandissant, chez Comte, du jour où il a résolu d'organiser une religion, de reprendre, en les adaptant à ses conceptions, tout ce qu'il pouvait utiliser des idées et des formules traditionnelles de la pensée religieuse. Ne nous étonnons donc pas outre mesure de ce que ces formules semblent avoir de médiocrement positif, de ce qu'elles ont même de trompeur *pour nous* lorsque nous les considérons d'une manière trop extérieure et trop peu historique, en y mettant, non les pensées de l'auteur, mais les nôtres. Il est clair que, si par l'esprit et le cœur, nous entendions des facultés personnelles, la raison et la sensibilité, l'entendement et le sentiment, la formule de Comte nous paraîtrait bien étrange. Mais nous ne la repousserions alors qu'en commettant un contresens. Car à l'inverse de ce que cet usage courant des termes nous semble impliquer, c'est précisément le cœur qui, pour Comte, désigne l'élément universel et stable de la nature humaine, tandis que l'esprit, c'est la pensée critique individuelle, mobile, sans cesse inquiète de l'erreur possible dans la foi collective, sans cesse en quête d'une vérité plus vraie que la vérité reçue.

Enfin, et c'est ici peut-être la formule la plus nette

et la plus radicale de la morale de Comte, le droit se trouve éliminé au profit du devoir. De bonne heure Comte avait dénoncé la théorie de la souveraineté du peuple et celle de la liberté de penser comme des principes purement anarchiques et dont toute la valeur était de servir d'armes de guerre contre le régime théologique et théocratique[1]. Il avait de même dénoncé chez les économistes, rattachés par lui à l'école critique, le « stérile aphorisme de la liberté industrielle absolue » qui n'aboutit qu'à « ériger en dogme universel l'absence nécessaire de toute interventien régulatrice quelconque », tout en reconnaissant les services rendus par eux contre l'ancien régime économique[2]. Peu à peu, c'est à l'idée du droit elle-même qu'il en vient à s'attaquer, comme à une idée d'ordre métaphysique et de caractère individualiste, qu'il déclare apparentée à l'idée de cause, et il proclame que « la nouvelle philosophie tiendra de plus en plus à remplacer spontanément, dans les débats actuels, la discussion vague et orageuse des droits par la détermination calme et rigoureuse des devoirs respectifs[3] ». Il ne regrette plus seulement, comme en 1826[4], le discrédit où est tombée la notion du devoir ; il n'espère pas seulement rendre aux règles morales la « salutaire sévérité » qu'elles ont perdue au contact de l'esprit critique et protestant[5], et les sauver de la dissolution où les entraîne « leur adhérence exclusive aux conceptions

1. *Append. gén.*, 52 sqq. Cf. contre Rousseau, *Cours*, IV, 184, et *Pol. pos.*, III, 386 et 596.
2. *Cours*, IV, 200 sqq. Cf. *Pol. pos.*, III, 585.
3. *Cours*, VI, 454.
4. *App. gén.*, p. 186.
5. *Cours*, VI, 465, note.

théologiques justement discréditées[1] », en les rattachant à des principes sociaux et positifs. Il ne croit finalement pouvoir restaurer ainsi le devoir qu'en sacrifiant le droit. Convaincu que « l'ordre restera rétrograde tant que le progrès restera anarchique » il croit nécessaire de remplacer « les droits divins dès lors rétrogrades, et les droits humains, toujours subversifs, par des devoirs universels suffisamment appréciables[2] ». Et ainsi les deux notions de devoir et de droit ne sont pas seulement pour lui inverses et complémentaires. Il semble qu'elles soient à ses yeux, sinon en contradiction, du moins en conflit l'une avec l'autre.

Il faut nous arrêter un instant sur cette théorie et sur ses principaux corollaires : l'idée de la valeur de la personne humaine, la liberté de penser, la liberté politique. C'est sur ce terrain que la pensée de Comte semble aller le plus directement à l'encontre de l'évolution morale contemporaine. Il importe donc d'autant plus, pour être ici historien exact en même temps qu'équitable, de peser l'exacte portée des formules de Comte. Il est possible que le régime positiviste, s'il était installé, aboutisse, comme le pense Mill, à de dangereuses oppressions morales, politiques ou économiques. Mais une telle question n'a réellement guère d'intérêt puisqu'elle ne vise qu'une très vaine hypothèse. Pour l'historien, la seule réalité ici, ce sont les vraies intentions de Comte et la portée qu'il attribuait, peu importe avec quel degré d'illusion et de confiant optimisme, à ses propres doctrines. Ainsi envisagées,

1. *Cours*, VI, 436.
2. *Pol. pos.*, I, 73 ; III, 101.

celles-ci se révèlent peut-être, nous allons le voir, moins choquantes qu'elles ne paraissaient au premier abord pour la conscience contemporaine. Il est bien évident que nous ne voulons pas prétendre que Comte soit un libéral au sens ordinaire du mot ; nous n'oublions pas qu'il admire l'organisation romaine plus que le génie grec[1], et qu'il éprouve pour l'esprit de la Révolution une aversion qui n'a d'égal que sa sympathie pour le système catholique. Il importe cependant de ne pas nous laisser entraîner au delà de la vérité par l'impression que nous pouvons ressentir de ces formules.

V

1. Que devient tout d'abord, dans cette morale, la valeur de la personne, et quelle place lui est faite ? Il faudrait bien se garder de considérer le comtisme sur la foi des premières apparences, comme une doctrine où l'individu serait entièrement sacrifié à une entité collective, groupe social ou Humanité. Rien n'est plus contraire à l'esprit du système. On peut dire au contraire que c'est plutôt le relèvement de l'individu que Comte demande à la collectivité. Comme nous l'avons déjà indiqué, il appelle l'Humanité au secours de l'homme. Les morales rationalistes prétendent ennoblir l'individu en l'amenant à réaliser en lui l'*idée* d'homme, l'essence humaine, l'*humanité* au sens conceptuel du mot. Comte aspire au même résultat en incorporant

1. Cf. *Cours*, VI, 181 ; *Pol. pos* , IV, 291, 313, etc.

l'individu à un *système* humain, en réalisant en lui non une essence abstraite et impersonnelle, la même pour tous, mais une fonction moralement consentie d'une organisation intelligente et voulue. On aperçoit à la fois la réelle analogie de l'intention et la profonde différence des doctrines. Si, dans la conception de Comte, la part de l'initiative individuelle peut être trop restreinte, l'originalité de la personne et la diversité de l'action ne sont-elles pas, en revanche, méconnues dans l'autre théorie ?

Comte croit l'homme naturellement indiscipliné[1], parce qu'il reconnaît que les sentiments égoïstes sont naturellement plus vifs que les instincts sympathiques, et que par suite « les instincts qui nous poussent à l'isolement ou aux conflits sont naturellement plus énergiques que ceux qui nous disposent à la concorde ».

Si, pour triompher de cette *nature*, il croit surtout nécessaire d'organiser la discipline, qui songerait à s'en étonner ? Mais si peut-être il est trop exclusivement frappé de cet aspect du problème, comme Nietzsche l'a été de l'aspect contraire, s'il ne paraît pas sentir assez vivement la fécondité de l'initiative et de la liberté, la valeur, même sociale, des dissidences et du non-conformisme, l'utilité, en même temps que la beauté, du risque dans l'action, — comme il avait d'ailleurs méconnu le prix des audaces de la pensée, — faut-il en conclure qu'il annule et supprime l'individualité ? Cela serait inexact et injuste.

D'abord c'est beaucoup plutôt pour fortifier la per-

1. *Pol. pos.*, II, 272, 294.

sonnalité même qu'il veut l'incorporer à un système qui l'enveloppe et lui donne son véritable sens. « Consolider le dedans en le liant au dehors[1] », voilà le but qu'il assigne constamment à sa religion. On pourrait dire que sous cet aspect spécial et proprement humain, nul n'a mieux aperçu, n'a plus fortement affirmé cette vérité dont l'admirable intuition domine le leibnizianisme : que l'existence véritable des éléments c'est de s'intégrer à un ensemble un et cohérent, et que pour un être particulier, exister, c'est faire partie d'un « monde ». La psychologie contemporaine de son côté a confirmé cette intuition métaphysique en montrant que l'unité et l'identité de la personne, sa consistance interne, s'établissent et se consolident en fonction du milieu externe et en particulier du milieu social. Elle a ainsi montré ce qu'il y a de psychologiquement chimérique et de moralement faux dans l'idéal d'αὐτάρκεια du stoïcien ou l'idéal d'isolement de l'anachorète. On pourrait donc dire que si la philosophie du droit naturel part de l'hypothèse de la personne réalisée, pour affirmer son caractère intangible et sacré, Comte vise tout d'abord à assurer la constitution et la solidité de la personne. Au lieu de déduire la moralité de la personnalité idéale, il veut qu'elle consiste à réaliser la personne.

En second lieu comment conçoit-il cette discipline à laquelle il veut que l'individu soit soumis? Les passages abondent, qui montrent à quel point il la veut libre et volontaire, à quel point il répugne à la violence ou à la contrainte, et considère comme stériles et caduques les institutions qui ne reposeraient pas sur un

1. *Catéchisme*, 29.

réel consentement[1]. Il ne parle que de « libre concours », que de « libre incorporation », d' « assentiment volontaire », au point qu'on peut dire sans exagération que pour cet adversaire du contrat social, c'est cela même qui constitue vraiment l'état de société[2]. Il va jusqu'à rêver d'exclure la contrainte et la force de la pénalité, qu'il veut toute spirituelle autant que possible, et acceptée comme légitime par le coupable[3]. Ainsi, il n'est peut-être pas de doctrine sociale qui fasse moins de place à la contrainte et à l'emploi de la force. Comte est sans doute épris au delà de toute mesure, d'ordre, d'unité, de systématisation, et redoute tout principe qui tendrait à l'anarchie ; c'est à ce titre qu'il repousse l'idée du droit. Mais cela ne veut pas dire qu'il admette tous les moyens, même coercitifs et oppressifs, d'établir cet ordre et cette unité.

Enfin, et c'est encore un point par où Comte laisse à la personnalité sa valeur morale, tout le système de réglementation où il semble l'enfermer ne tend point, dans son intention du moins, à supprimer la responsabilité. Au contraire, en raison même de cette aversion pour tous les procédés coercitifs de gouvernement, c'est toujours à la libre initiative de la personne qu'il fait appel et de la seule sanction de la responsabilité qu'il se

1. Cf. *Pol. pos.*, II, 306, au sujet de la cité, considérée comme le véritable cadre de l'association politique : « Aucune coalition humaine ne pouvant assez persister si elle ne devient point essentiellement volontaire, j'ai dû faire finalement abstraction ici de tous les liens factices et violents pour ne conserver que ceux qui sont vraiment spontanés et libres. »

2. Voir par ex. *Catéchisme*, 19, 35, 119, et, en particulier, 309 : « ...La société reposant toujours sur un libre concours, il n'existe de transactions durables et de modifications légitimes que celles qui résultent d'un assentiment volontaire des divers coopérateurs. »

3. *Ibid.*, 309.

contente. Qu'il s'agisse du choix du successeur par le prédécesseur, qu'il s'agisse des devoirs de l'écrivain et de l'organisation, au moins transitoire, de la presse[1], de l'organisation du mariage et de la famille[2], c'est toujours une « règle morale » qu'il préfère à une « règle politique », c'est-à-dire une libre acceptation des principes d'ordre social à une réglementation extérieure. On peut croire qu'il y a là beaucoup d'utopie et d'optimisme ; mais il faut du moins reconnaître que rien ne ressemble moins à un système qui tendrait à étouffer la personnalité.

Peut-être l'impression contraire résulte-t-elle d'une confusion fréquente. Si, en parlant du développement de la personnalité, on entend viser sous ce mot ce qui différencie les esprits et les caractères, ce qui nous rend dissemblables les uns des autres et parfois presque étrangers les uns aux autres, il est très clair que tout opposé est l'idéal de Comte. Il poursuit dès le début de sa carrière philosophique le rêve d'un état de parfaite et définitive homogénéité mentale[3] et ce qui fait la valeur essentielle de la positivité, à ses yeux, c'est beaucoup moins sa vérité objective que son aptitude à rallier entre eux, comme à organiser intérieurement tous les esprits. Mais précisément parce que Comte, dans ses théories morales et politiques, se représente un état de la société où toutes les personnes humaines penseraient de même, où, devenues toutes semblables, elles seraient, comme des monades leibniziennes, naturellement en

1. Cf. *Catéch.*, 292. *Pol. pos.*, I, 236, IV, 382, 459, etc.
2. *Pol. pos.*, IV, 319.
3. Cf. notre étude précédemment citée, *Congrès de Philosophie*, t. IV, p. 424.

harmonie les unes avec les autres, il croit pouvoir, sans crainte de désordre, abandonner beaucoup à l'initiative de l'individu et faire fond sur le sentiment de la responsabilité : l'autorité serait aussi librement et aussi volontiers acceptée qu'elle serait sagement et uniformément exercée.

Ainsi l'on peut soutenir que la négation du droit chez Comte porte beaucoup moins sur la réalité même du droit, que sur une théorie individualiste, qui ferait du droit une arme donnée à l'individu contre l'ordre social, en le fondant sur le caractère absolu de la personne et de la volonté individuelles. Mais d'une part on ne peut nier qu'une telle théorie ne soit en effet le produit d'une spéculation métaphysique assez peu solide ; d'autre part on peut penser, avec Comte, que cette théorie transportée telle quelle dans la pratique, présenterait de réels périls en exposant non seulement l'ordre et la discipline sociale, mais aussi le progrès et les réformes, à être compromis par la résistance des prétentions intéressées ou capricieuses des individus, érigées en intangibles libertés. Ce n'est pas de nos jours qu'on pourrait méconnaître un tel danger, lorsqu'on voit, sur le terrain économique comme sur le terrain moral ou religieux, les revendications les moins rationnelles et parfois les plus rétrogrades, décorées du nom de droits ou de libertés, paralyser les efforts qui tendent à un meilleur équilibre économique ou à une plus réelle autonomie des consciences. Aussi voyons-nous, chez les sociologues ou chez les moralistes, la théorie individualiste du droit perdre chaque jour du terrain au profit d'une théorie tout opposée. On comprend de mieux en mieux, semble-t-il, que, bien qu'individuel dans son

application, le droit est social dans son fondement et dans ses déterminations. Comte reconnaîtrait-il dans la notion contemporaine de justice sociale la conception étroite qu'il attaquait ?

Ne confondons pas, inversement, le droit qu'il écarte avec celui que la conscience contemporaine s'efforce de maintenir, de développer et d'organiser.

2. C'est d'une manière analogue que nous devons rectifier la première impression que pourrait nous produire l'aversion de Comte pour la liberté de penser. Certes il l'a critiquée d'une manière âpre et virulente. Elle lui apparaît comme une prétention affichée par l'individu de mettre ses exigences intellectuelles au-dessus de l'ordre social et des nécessités morales. En ce sens, on pourrait dire qu'à sa manière Comte a proclamé une espèce de primat de la raison pratique sur la raison spéculative.

Mais ici encore, il faut éviter, si nous voulons être historiens équitables, d'imposer nos catégories à la pensée de Comte. Nier la liberté de penser, professer la nécessité d'un pouvoir spirituel, il nous semble que ce soit proclamer le régime de l'intolérance. Il est soutenable, en effet, que, à moins d'improbables modifications dans la mentalité générale des hommes, l'intolérance ne tarderait pas à s'installer au sein de la République positiviste. Mais, encore une fois, la question ainsi posée est sans valeur et sans intérêt, et la seule qu'il convienne historiquement d'examiner, c'est celle de savoir si Comte a conclu en effet de la négation de la liberté de penser à un système d'intolérance. Or, l'examen le plus superficiel suffit à établir le contraire.

Tout d'abord, l'insistance avec laquelle il affirme la

nécessité de la séparation des deux pouvoirs spirituel et temporel, atteste suffisamment combien il est éloigné de vouloir mettre la force au service de la doctrine. Il redoute autant l'hypocrisie que l'oppression [1].

Il y a plus : il reconnaît, au moins pour le présent, l'utilité de la discussion [2]. Adversaire infatigable de toute institution académique, de toute Université [3], de toute science officielle (il croyait avoir eu beaucoup à s'en plaindre), il requiert, du moins pour la période de transition, la liberté complète d'enseigner ; sa confiance inébranlable dans la vérité et la clarté de sa doctrine lui fait considérer cette liberté comme la meilleure garantie de sa victoire. Il n'est pas jusqu'à la liberté de la presse, que, pour la même période, il n'accepte pleinement, avec ce seul correctif : l'obligation de tout signer [4], qui développe le sentiment de la responsabilité et donne toute sa force à la sanction de l'opinion publique.

Ainsi l'on voit déjà que Comte ne veut demander qu'à la liberté d'exposition et d'enseignement le triomphe complet du positivisme. Intolérant, il eût prétendu conquérir la force politique pour la mettre au service de sa doctrine. Mais si, pour supprimer l'anarchie, il aspire à une dictature, et s'il a un instant compté sur celle de 1852, il ne lui demande pas, tant s'en faut, d'organiser l'oppression des consciences. A cette dictature *purement temporelle*, il donne au contraire pour mission, en même temps que pour correctif, d'organi-

1. *Pol. pos.*, I, 21.
2. *Ibid.*, IV, 379-381.
3. Voir en particulier IV, 384 et 388.
4. *Pol. pos.*, IV, 258, 382, etc.

ser la liberté de l'enseignement et la responsabilité de la presse, de mettre enfin la doctrine nouvelle en état de lutter, à armes égales, contre les doctrines théologiques et métaphysiques, artificiellement défendues par maint privilège de situation et de tradition.

Il est vrai que le triomphe de la positivité une fois obtenu, le régime définitif conçu par Comte ne ressemblerait guère à ce que nous nous représentons, et sans doute avec quelque raison, comme un régime de liberté mentale. Suppression du théâtre, du journalisme, réduction à cent ou cent cinquante volumes du domaine de la lecture commune, contrôle exercé sur toute publication et obligation de s'adresser pour imprimer aux presses officielles, voilà évidemment un régime qui fait plus penser au gouvernement de Genève sous Calvin ou des Jésuites au Paraguay qu'à un État moderne dominé par les principes de 89.

Et pourtant, même alors, Comte n'attend rien que d'une libre adhésion des esprits, d'un assentiment qu'on ne pourra refuser, pense-t-il, à la science positive. La confiance en une « foi démontrable » s'étendrait même aux intelligences qu'une démonstration réelle ne saurait atteindre[1]. Alors « l'exposition dispensera de la discussion sans la susciter[2] ». L'intolérance n'aurait pas lieu de s'exercer là où règnerait une unanimité toute spontanée. Que Comte se soit ici leurré d'incroyables illusions, et qu'en cela il ait été dupe à la fois de sa hâte d'aboutir à la régénération sociale, et du peu de profondeur de ses conceptions sur la nature de la

1. *Pol. pos.*, IV, 379 et 383. Cf. *Lettres à Edger*, p. 30 et 31.
2. *Pol. pos.*, IV, 267.

science et les conditions de la certitude, c'est ce qui paraît bien évident. Mais il y a pourtant une différence, et surtout une différence d'inspiration morale bien essentielle entre l'esprit d'intolérance et ce naïf optimisme.

3. Il nous reste enfin à considérer ce que devient, dans la doctrine de Comte, la liberté politique. En un sens il reste vrai qu'il écarte résolument ce qui nous semble en être une condition essentielle ; le système du suffrage, de l'élection, de l'universel contrôle des gouvernants par les gouvernés. Remarquons dès l'abord que, quelle que soit la valeur pratique de ces procédés politiques, ce serait théoriquement une erreur, à laquelle nous sommes peut-être trop enclins, que de confondre la liberté politique avec ces divers moyens adoptés en vue de la garantir. De même que les nécessités de la pratique ont obligé les peuples qui ont voulu la réaliser, à s'écarter sensiblement des conditions qui la définiraient en théorie, et, par exemple, à renoncer d'emblée au gouvernement direct de la nation par la nation, de même inversement l'expérience a successivement apporté, et apportera encore plus d'un correctif aux institutions par lesquelles les divers pays ont résolu le problème de la liberté politique. Il convient donc, ici encore, pour apprécier la pensée morale de Comte, de juger moins la valeur pratique du système politique du positivisme, que l'esprit qui l'inspire. Comte apparaîtra dès lors beaucoup moins illibéral qu'on ne le croit d'ordinaire.

Tout d'abord il professe expressément un principe qu'il doit peut-être à Saint-Simon : la diminution du gouvernement des hommes au profit de l'administra-

ser la liberté de l'enseignement et la responsabilité de la presse, de mettre enfin la doctrine nouvelle en état de lutter, à armes égales, contre les doctrines théologiques et métaphysiques, artificiellement défendues par maint privilège de situation et de tradition.

Il est vrai que le triomphe de la positivité une fois obtenu, le régime définitif conçu par Comte ne ressemblerait guère à ce que nous nous représentons, et sans doute avec quelque raison, comme un régime de liberté mentale. Suppression du théâtre, du journalisme, réduction à cent ou cent cinquante volumes du domaine de la lecture commune, contrôle exercé sur toute publication et obligation de s'adresser pour imprimer aux presses officielles, voilà évidemment un régime qui fait plus penser au gouvernement de Genève sous Calvin ou des Jésuites au Paraguay qu'à un État moderne dominé par les principes de 89.

Et pourtant, même alors, Comte n'attend rien que d'une libre adhésion des esprits, d'un assentiment qu'on ne pourra refuser, pense-t-il, à la science positive. La confiance en une « foi démontrable » s'étendrait même aux intelligences qu'une démonstration réelle ne saurait atteindre[1]. Alors « l'exposition dispensera de la discussion sans la susciter[2] ». L'intolérance n'aurait pas lieu de s'exercer là où règnerait une unanimité toute spontanée. Que Comte se soit ici leurré d'incroyables illusions, et qu'en cela il ait été dupe à la fois de sa hâte d'aboutir à la régénération sociale, et du peu de profondeur de ses conceptions sur la nature de la

1. *Pol. pos.*, IV, 379 et 383. Cf. *Lettres à Edger*, p. 30 et 31.
2. *Pol. pos.*, IV, 267.

science et les conditions de la certitude, c'est ce qui paraît bien évident. Mais il y a pourtant une différence, et surtout une différence d'inspiration morale bien essentielle entre l'esprit d'intolérance et ce naïf optimisme.

3. Il nous reste enfin à considérer ce que devient, dans la doctrine de Comte, la liberté politique. En un sens il reste vrai qu'il écarte résolument ce qui nous semble en être une condition essentielle ; le système du suffrage, de l'élection, de l'universel contrôle des gouvernants par les gouvernés. Remarquons dès l'abord que, quelle que soit la valeur pratique de ces procédés politiques, ce serait théoriquement une erreur, à laquelle nous sommes peut-être trop enclins, que de confondre la liberté politique avec ces divers moyens adoptés en vue de la garantir. De même que les nécessités de la pratique ont obligé les peuples qui ont voulu la réaliser, à s'écarter sensiblement des conditions qui la définiraient en théorie, et, par exemple, à renoncer d'emblée au gouvernement direct de la nation par la nation, de même inversement l'expérience a successivement apporté, et apportera encore plus d'un correctif aux institutions par lesquelles les divers pays ont résolu le problème de la liberté politique. Il convient donc, ici encore, pour apprécier la pensée morale de Comte, de juger moins la valeur pratique du système politique du positivisme, que l'esprit qui l'inspire. Comte apparaîtra dès lors beaucoup moins illibéral qu'on ne le croit d'ordinaire.

Tout d'abord il professe expressément un principe qu'il doit peut-être à Saint-Simon : la diminution du gouvernement des hommes au profit de l'administra-

tion des choses[1]. Nous avons déjà indiqué à quel point il répugne à l'emploi de la contrainte puisque même quand il s'agit de l'ordre public il pousse le respect de la personne humaine jusqu'à préférer les encouragements à la répression, et les récompenses aux châtiments, et jusqu'à poser le principe des sanctions purement spirituelles[2]. Comment se fait-il donc qu'il apparaisse comme le théoricien d'une réglementation insupportablement minutieuse qui semble, dans son système, et en particulier dans sa religion, enserrer la vie publique et la vie privée jusque dans ses moindres détails? Il faut se garder ici d'une erreur d'interprétation. Sans doute, Comte, comme nous l'avons dit, aime la règle pour elle-même et toute indétermination dans l'action lui semble une porte ouverte à l'égoïsme et à l'anarchie. Mais il s'en faut pourtant qu'il conçoive toutes les règles qu'il expose comme imposées législativement. On s'aperçoit aisément qu'il voit surtout dans leur énonciation un moyen de fixer les idées, de donner un caractère de précision et, par suite, une apparence de réalité, à l'organisation sociale qu'il décrit. En même temps, il s'efforce d'établir des prévisions sociologiques auxquelles il pense imprimer le même sceau de vérité, en leur attribuant la même détermination. La plupart de ces réglementations ne sont en définitive que sur le papier, et beaucoup plutôt comme une description anticipée d'un état de choses imaginé que comme la formule d'une législation qui le réaliserait artificiellement.

Ce qui confirme cette première rectification des apparences, c'est l'importance que Comte attribue à l'opinion publique en matière de gouvernement. Toute autorité réelle, suivant lui, émane de l'opinion[3]. En cela, A. Comte reste fidèle à l'inspiration originelle de toute son œuvre. Mieux que la plupart des réformateurs et utopistes ses contemporains, il a compris que la réforme des esprits devait précéder celle des institutions, et c'est précisément un des reproches qu'il faisait à Saint-Simon que celui d'aborder de front et directement le dernier problème. Il était donc naturel que, supposant fondée, sinon achevée, l'œuvre de régénération mentale à laquelle tendait tout d'abord le positivisme, il considérât le « Régime » politique comme appuyé avant tout sur cet assentiment, sur cette mentalité « homogène » que le « dogme » aurait réalisée. On peut même trouver qu'il pousse jusqu'à la naïveté la foi dans la puissance et les droits de l'opinion, quand on voit l'importance extraordinaire qu'il attache aux « salons » et, en particulier, aux « salons prolétaires[4] ». Cette conception s'explique d'ailleurs par les idées de Comte sur le rôle de la femme dans la vie sociale et, en particulier, sur sa part dans le pouvoir spirituel : les salons sont sous la « digne présidence de la femme ».

Mais il y a plus. Si Comte semble aux antipodes du système gouvernemental qui confère aux gouvernés la désignation et le contrôle des gouvernants, il s'en faut pourtant qu'il imagine un système d'autorité sans contrepoids. Dans sa théorie, l'initiative vient toujours d'en haut, mais la réaction d'en bas peut légitimement se

1. *Pol. pos.*, IV, 301, 343.
2. *Ibid.*, II, 417-419, IV, 334-336.

1. *Pol. pos.*, IV, 302.
2. *Ibid.*, IV, 314, 347, 352, 383, etc. ; et sur les salons prolétaires, 317.

faire sentir. Il prévoit et admet la possibilité d'un « refus de concours » du Patriciat au Sacerdoce[1], et mieux encore, celui du Prolétariat au Patriciat[2]. C'est dire que, très nettement, il proclame, dès 1854, ce droit de grève qui ne fut reconnu par la législation française que dix ans plus tard, et par la législation anglaise qu'en 1859.

Ainsi, loin de concevoir un système de réglementation, d'oppression et de contrainte, Comte cherche et croit très sincèrement donner la formule d'un régime capable d'obtenir l'assentiment le plus spontané et le plus unanime. Dès l'origine, et jusqu'au bout, il a affirmé que la réforme morale et intellectuelle devait précéder et conditionner celle des institutions. De plus en plus il a répudié tout emploi gouvernemental de la force, de la crainte, de la souffrance, des atteintes portées à la liberté, à la dignité et même à la propriété des personnes. « Le régime humain, dit-il, devient de plus en plus spirituel et de moins en moins temporel[3]. » La politique est subordonnée à la morale, c'est-à-dire que l'emploi de la force fait place à la bonne volonté universelle.

En tout cela, ce ne sont donc pas les intentions d'A. Comte, mais seulement ses illusions que nous pourrions critiquer. Il y a moins de dogmatisme tyrannique que de confiant optimisme dans toute cette doctrine. Il croit trop aisément à l'évidence de la positivité telle qu'il la définit et à la proximité de son universelle acceptation. Il compte trop sur la possibilité de réduire la politique

1. *Pol. pos.*, IV, 337.
2. *Ibid.*, IV, 351, 420.
3. *Ibid.*, IV, 345.

en une science positive et sur la constitution d'une foi démontrable suffisant à la pratique. Il partage avec les philosophes du XVIII[e] siècle, qu'il n'a pourtant pas en grande sympathie, une confiance manifestement excessive dans la puissance de l'éducation[1] dont il attend des merveilles de discipline morale et intellectuelle. Il escompte un désintéressement que l'expérience ne permet guère d'espérer, et de la part des gouvernés, quand il se figure que la masse renoncera aux revendications du droit, et de la part des gouvernants, lorsqu'il demande au sacerdoce de renoncer aux richesses, ou au patriciat de n'user de son pouvoir que pour le bien social, et, en particulier, dans l'intérêt du prolétariat[2]. Il croit, enfin, en 1857, à une « paix irrévocable[3] » qui ouvrirait à l'Europe une ère nouvelle et favoriserait l'avènement du positivisme. Il est assez naturel aux initiateurs, à ceux qui fondent ou croient fonder une philosophie ou une religion nouvelle, d'être des hommes de foi. Comte a peut-être dépassé ici la mesure commune; il a été plus précis et plus confiant dans ses affirmations ou ses prévisions que, rétrospectivement, il ne nous semble raisonnable de l'avoir été. Mais ce n'est pourtant pas une raison pour méconnaître le vrai caractère de ses principes moraux et de ses intentions, ni pour transformer, par une sorte d'illusion d'optique de notre critique, cette précision en tyrannie ou cette confiance en intolérance.

1. Par ex., *Pol. pos.*, IV, 300.
2. *Pol. pos.*, II, 421 ; IV, 79.
3. *Ibid.*, IV, 372 et passim.

VI

Si la politique est chez Comte subordonnée à la morale, en revanche toute sa morale est essentiellement et exclusivement sociale. A ce point de vue, cette morale, que la négation du droit pourrait nous faire paraître « rétrograde », nous semble, au contraire, réellement en avance sur l'état moyen des consciences. Les deux idées sont cependant en étroite connexité l'une avec l'autre. Ce que Comte nie, nous l'avons vu, quand il repousse l'idée du droit, c'est le droit de l'individu contre la collectivité, le droit que s'arrogerait l'individu de se soustraire à la vie sociale, à ses obligations, à sa discipline, en opposant à la société le caractère intangible de sa personne. Si, en ce sens, il n'y a pas pour l'individu de droit absolu, le fameux « mur de la vie privée » doit tomber[1]. Il n'y a plus de séparation radicale entre la morale privée et la morale publique. La distinction subsiste entre la vie domestique et la vie politique, et cette distinction, Comte est loin de la méconnaître, quand il parle, par exemple, du rôle de la femme. Mais toute morale est sociale par essence. Tout individu remplit dans la société une *fonction*[2]. La vie scientifique, par exemple, ou la vie artistique sont des fonctions sociales qui n'ont pas leur règle en elles-mêmes, mais dans le bien de la collectivité. De même, la richesse est également une fonction sociale,

1. *Pol. pos.*, I, 236.
2. *Ibid.*, 57.

qui doit sans doute être exercée individuellement[1] (on sait l'hostilité de Comte à l'égard du socialisme, où il ne voit qu'un communisme), mais dont le fondement exclut d'avance toute prétention de l'individu à mettre son droit en travers de l'intérêt économique de la collectivité. Aussi le dilettantisme et les abus de la cupidité ou de l'avarice sont vices de même sorte qui relèvent de l'égoïsme au sens profond du mot. *Politiquement*, l'individu reste libre, et nous avons vu le souci constant, chez Comte, de lui éviter la contrainte et l'oppression. Mais enfin, *moralement*, il ne s'appartient pas : il se doit au corps social, et c'est sa fonction dans ce corps qui fait sa dignité. Il y a même ici d'heureuses compensations. Les fonctions les plus humbles étant en même temps les plus immédiatement nécessaires et conditionnant l'exercice des plus élevées, le plus modeste travailleur en reçoit une dignité comparable à celle des plus éminents. C'est ainsi qu'à sa manière, toute concrète et toute sociale, en partant de la collectivité, et non de l'individu, Comte retrouve le principe, si fondamental dans la morale de la Révolution ou du kantisme, de l'égalité des personnes morales comme telles, et du respect qui leur est dû.

Si, objectivement, la société fournit à l'individu sa règle, subjectivement le motif social ou altruiste doit sans cesse être présent à la conscience et rectifier ou sanctifier jusqu'aux impulsions naturelles et légitimes de l'instinct ou de l'intérêt personnel. C'est en partie pour y aider que Comte croit nécessaire l'institution de sa religion. Ainsi de même que, suivant Comte, c'est

1. Voir en particulier IV, 337 sqq.

le « bon sens universel » retrouvé et dégagé par l'histoire de l'humanité qui constitue en quelque sorte la raison où chacun reconnaîtra sa propre raison, de même, c'est la société (l'Humanité) qui devient comme la conscience extérieure de l'individu. Pour cela il est nécessaire que son contrôle puisse s'exercer d'une manière permanente. De là cette maxime, vraiment belle dans sa simplicité, et à laquelle Comte attache tant de prix : « Vivre au grand jour[1]. » Elle est comme le complément naturel de la maxime fondamentale : « Vivre pour autrui », puisque quiconque refuse de vivre au grand jour sera légitimement soupçonné de ne pas vouloir vivre pour autrui, et que le seul fait de se cacher de la société est comme l'aveu de motifs ou d'actes égoïstes et antisociaux. C'est au nom de cette maxime qu'il a dénoncé avec tant d'énergie comme immorale la législation de 1831 sur la diffamation[2], incompatible, suivant lui, avec la nécessité de la formation d'une opinion publique, et uniquement destinée à protéger contre ses jugements la vie privée des gouvernants ; comme si, pense-t-il, l'homme dont la vie privée manque de dignité pouvait mériter aucune confiance comme homme public.

Aussi non seulement le principe de la morale n'est pas individuel, mais il n'y a pas de séparation possible entre la moralité individuelle et la moralité sociale. Comte est ici placé aux antipodes, il faut l'avouer, de la plupart des *systèmes* de morale contemporains. Mais en cela, il est, croyons-nous, beaucoup plus près de la

1. Voir en particulier *Pol. pos.*, IV, 459.
2. *Ibid.*, II, 236.

réalité que ces derniers, s'il est vrai que scientifiquement c'est le devoir social qui fonde le devoir individuel, et qu'en effet, de plus en plus, dans la conscience contemporaine, il contribue à le déterminer et à le développer.

VII

Notre intention n'est pas de passer en revue les divers éléments de la morale pratique de Comte. Ce n'est pas qu'on n'y trouve nombre d'idées attachantes et même quelques belles inspirations. Nous trouverions sans doute quelque intérêt dans l'examen des thèses de Comte sur les devoirs de l'homme envers la femme (l'homme doit nourrir la femme)[1] et la fonction purement morale, non économique ni politique, de celle-ci dans la société ; sur la perpétuité du mariage et même du veuvage ; et surtout sur l'extension de la liberté d'adopter et de tester[2]. Notre attention pourrait être retenue par ce principe si avancé, sous sa forme paradoxale et peu moderne, de la « gratuité du travail humain[3] », selon lequel le salaire ne peut payer le travail, mais seulement l'entretien du travailleur et des instruments ; et nous verrions par là de nouveau quelle haute idée se faisait Comte de la dignité de la personne humaine.

Mais tous ces détails sont suffisamment connus et un simple travail d'analyse, à la portée de tout lecteur,

1. *Pol. pos.*, II, 99.
2. IV, 304, 320.
3. III, xxxviii ; IV, 60, 341, etc.

suffit à les recueillir. Et d'ailleurs il faut bien reconnaître que dans bien des cas A. Comte aborde ces problèmes plutôt en constructeur qu'en observateur, se plaçant en pleine hypothèse, sans un suffisant souci du réel ni du possible. L'adoption d'un tel point de vue enlève évidemment à ses solutions une partie de la valeur qu'elles pourraient conserver pour nous.

Il y a pourtant quelque intérêt à examiner en terminant ce que l'ensemble du système nous offre de plus utopique et, semble-t-il, de plus éloigné de notre conscience contemporaine, je veux dire l'institution religieuse inventée par Comte. On a beaucoup raillé ce plagiat du catholicisme. Il vaut mieux essayer de comprendre à la fois pourquoi, historiquement, il s'est produit, et pourquoi, scientifiquement, il est chimérique.

Tout d'abord, ne l'oublions pas, A. Comte, sur ce point, n'a fait que céder à une manie très répandue dans le demi-siècle qui s'achevait à l'époque du *Système de politique positive*. Nombre de reconstitutions religieuses ont été rêvées ou tentées de la Révolution jusqu'au milieu du XIXe siècle. Saint-Simon, avec sa religion de l'attraction universelle et de son culte de Newton, s'écartait beaucoup plus du bon sens que ne devait le faire, vingt-cinq ans plus tard, son disciple émancipé. Comte n'a donc même pas ici l'originalité d'avoir seul donné dans ce genre d'utopie. Seulement, en même temps qu'il arrive le dernier et même en retard, il pousse plus à fond ses idées, il donne à sa construction plus d'ampleur, il y met plus de réflexion, plus de précision, plus de conviction aussi qu'aucun de ceux qui l'avaient précédé dans la même voie.

D'autre part, si une telle adaptation d'une forme religieuse existante à un contenu nouveau peut paraître ridicule et même odieuse au croyant qui admet l'origine surnaturelle de cette religion, la situation du libre penseur est toute différente. Puisqu'il voit dans toutes les religions des produits purement humains, il ne saurait trouver aucune absurdité ni aucune inconvenance intrinsèque dans l'idée d'utiliser une institution humaine selon des vues nouvelles d'origine également humaine. Il peut se croire en état de continuer et en droit de transformer l'œuvre religieuse des siècles passés. Il pourra respecter dans cette œuvre le travail spontané de la conscience humaine au lieu d'y voir, comme tant de libres penseurs inconséquents, une atteinte à l'autonomie de l'humanité; mais il n'aura aucune raison de la croire immuable ni intangible, et pourra tenter de lui donner une nouvelle direction et un sens nouveau. C'est même un procédé presque constant de la pensée religieuse d'aller de la lettre à l'esprit, et de maintenir les dehors de la tradition tout en y cherchant et en prétendant y découvrir une inspiration et une vie nouvelles qui, en réalité, viennent d'ailleurs. C'est ainsi que s'est développée presque toute la pensée chrétienne, partout où elle a été réellement vivante, et c'est encore sous cet aspect qu'elle se présente en particulier, aujourd'hui encore, là où elle refuse de se figer d'une manière immuable, dans le protestantisme. L'esprit de continuité, le traditionnalisme en quelque sorte *formel* de Comte, l'a amené à user, et cela d'une façon, croyons-nous, très consciente, d'un procédé analogue. Mais, chez lui, le procédé est peut-être symétrique plutôt qu'identique à celui que nous venons de décrire,

quoique le résultat espéré soit analogue. Comte importe après coup dans sa doctrine, cela ne paraît pas douteux, bien des formules qui ont poussé sur un tout autre terrain. Il leur infuse sans doute ainsi une sève nouvelle; mais on peut dire qu'il entend beaucoup moins enrichir ainsi les formules que s'enrichir par elles, je veux dire conférer artificiellement à sa propre religion l'autorité morale, le crédit historique d'une tradition que ses innovations ne sauraient posséder, et qu'il est obligé d'emprunter au dehors. Il n'importe; le but poursuivi et l'effet attendu restent toujours une conciliation du progrès et de la continuité; il s'agit toujours de consolider la pensée nouvelle en l'incorporant à des symboles anciens, et de justifier ceux-ci par une interprétation qui les rajeunit.

Et par là encore la pensée de Comte se révèle éminemment et pour ainsi dire instinctivement pratique et sociale. La pensée purement philosophique ou scientifique, la rationalité pure ne ferait pas grand cas de ces accommodations et de ces adaptations. Elle les évite même. Elle se crée, au fur et à mesure de ses besoins, les signes qui lui sont nécessaires; elle écarte les vieilles expressions qui charrient avec elles toutes sortes de représentations confuses qu'elle ignore, qu'elle renie ou qu'elle redoute. Mais c'est une fatalité à laquelle est naturellement soumise la vie pratique, et en particulier la vie sociale, que le cadre matériel survit à son contenu moral, les cultes aux divinités, les institutions à leur raison d'être, les gestes aux sentiments, les signes aux pensées. A. Comte l'a sans doute senti, et c'est pourquoi, renversant en quelque sorte le problème, au lieu de vivifier insensiblement d'anciennes formules et

d'anciennes pratiques par un esprit nouveau, il prend à tâche de soumettre à la forme des moules anciens un système imaginé de toutes pièces.

Et c'est là sans doute la première erreur de Comte dans sa tentative religieuse, et elle est d'ordre sociologique. Car s'il est vrai que de nouvelles idées et de nouveaux sentiments puissent, au cours de l'évolution, animer et transformer très lentement d'anciennes institutions, au sein desquelles ils sont éclos, on ne voit guère, historiquement, que l'on puisse commencer par vider entièrement et d'un coup ces organismes spontanés de toute leur vie propre pour y insérer comme une âme nouvelle, toute faite et tout adulte, engendrée en une sphère tout opposée du monde intellectuel et moral. Il y aurait là une métempsychose sociologique absolument inouïe, et il est bien étrange que l'initiateur de la notion d'organisme social ait pu la croire possible.

On voit aussi sans doute, comme nous l'indiquions, des principes moraux, religieux ou politiques nouveaux, accommoder *peu à peu* à leur usage les institutions existantes qui résistent en raison de leur masse, et en dernière analyse à cause de leurs attaches profondes dans la matière. Le christianisme pénètre les temples des dieux et reprend à son compte les fêtes païennes, la Révolution subit nombre de traditions de l'ancien régime. Mais c'est là une fatalité plutôt qu'une habileté, un signe d'impuissance plutôt qu'un moyen de succès. C'est ainsi peut-être que les principes nouveaux peuvent s'étendre et se maintenir, ce n'est pas ainsi qu'ils peuvent naître et s'affirmer. La rupture est alors le phénomène premier et positif, la continuité n'est que le fait secondaire et tout négatif. Le christianisme nie le

paganisme, le protestantisme nie le catholicisme, la Révolution nie l'ancien régime ; et c'est par là qu'ils se fondent. Les adaptations, si elles sont nécessaires, viennent ensuite, au fur et à mesure que la nouvelle doctrine, en triomphant, est obligée à son tour de se donner un corps, de se fixer en s'incarnant dans la matière sociale préformée. Et ce travail s'opère spontanément, non par calcul, d'une manière progressive et fragmentaire, non d'emblée ni en bloc.

Ainsi, il nous semble que l'utopie de Comte serait condamnée par la sociologie aussi bien dans ce qu'elle a de révolutionnaire et d'artificiel que dans ce qu'elle contient de conservatisme et de traditionnalisme.

On se demande en outre si le sens psychologique de Comte n'a pas été ici en défaut comme son sens sociologique. On se demande si une pensée devenue positive s'accommoderait d'un système de symboles plus propres à dissimuler la vérité qu'à l'exprimer et à la consolider, et si une morale devenue autonome accepterait un système de règles et surtout de pratiques minutieuses plus propres à opprimer la volonté qu'à la fortifier.

On comprend, d'abord, qu'une pensée inadéquate, imparfaite, inconsistante, peu habituée à distinguer nettement le vrai du faux, se complaise dans le symbole. Et elle le distingue d'ailleurs mal de la vérité, justement parce qu'elle distingue mal ce qu'elle affirme de ce qu'elle imagine vaguement. La pensée populaire n'est guère consciemment symboliste et l'observation historique aurait montré à A. Comte que le peuple a tôt fait de transformer le symbole en vérité matérielle et de prendre les métaphores au pied de la lettre. Inutile et même répulsif à la pensée développée, précise et pleinement consciente, le symbole est donc fuyant et même trompeur pour la pensée inculte et sans maturité.

On comprend d'autre part qu'une volonté habituée à l'hétéronomie, et qui se fait une vertu d'une docilité, sans cesse soumise à des épreuves sans autre valeur que d'être des épreuves, se plie à des pratiques sans rapport direct avec la réalité ; on le comprend d'autant mieux que cette imperfection de la volonté va le plus souvent de pair avec l'imperfection intellectuelle dont nous venons de parler et qui permet de confondre de simples cérémonies avec des actions réellement efficaces. Mais qu'une volonté affranchie, doublée d'une intelligence éclairée, puisse s'imposer les cérémonies d'un culte purement symbolique, c'est ce qu'on a bien de la peine à concevoir. Ce n'est pas que la discipline volontaire, la règle qu'on s'impose à soi-même n'ait, comme nous l'avons dit, une valeur pratique et morale très certaine. Mais il y a dans la vie réelle, dans l'action véritable, assez de place pour cette discipline, sans qu'il paraisse utile ni même possible de s'encombrer d'un culte qui ne serait plus qu'un symbole et de pratiques qu'on ne peut plus prendre pour des actes.

On s'explique dès lors pourquoi l'utopie religieuse de Comte a discrédité de nos jours, à la fois auprès des croyants et des penseurs indépendants, une morale dans laquelle la conscience contemporaine aurait trouvé tant d'éléments utilisables. Il a ainsi affaibli lui-même et gratuitement, en lui imposant un cadre artificiel qui ne lui était nullement nécessaire, en lui donnant

l'aspect d'une institution absolument factice, un système d'idées morales qui semblait parfaitement viable.

* * *

Ce système offrait même cette particularité, qui pouvait lui assurer une attention assez générale et assez durable, et lui permettait de maintenir la conscience en éveil : c'est qu'il ne rentre dans aucune des catégories morales toutes faites.

Il est positif, car il écarte tout fondement abstrait et absolu, il ignore tout principe qui dépasse l'expérience historique et sociale comme toute perspective qui dépasse la vie terrestre ; mais il est idéaliste et proteste avec la dernière énergie contre tout utilitarisme étroit, contre tout matérialisme pratique qui réduirait le but de l'activité et le rôle de la civilisation au progrès du bien-être.

Sa morale est spirituelle, tout en se gardant, grâce à son point de vue strictement social, des dangers du subjectivisme.

Comte n'est certes pas intellectualiste, mais il est encore moins sentimental ou mystique.

Il n'est pas individualiste, puisque pour lui le droit individuel est un principe anarchique dans l'ordre économique et dans l'ordre politique ; mais il n'est pas non plus socialiste parce que, à ses yeux, le socialisme serait le communisme, l'absorption de la personne humaine, le régime de la contrainte, et la domination des intérêts matériels. Il n'y a chez lui qu'un socialisme en quelque sorte tout moral et tout intérieur à

la conscience de chacun, en tant que chacun doit se considérer comme l'organe d'une fonction sociale.

Il n'est pas libéral, au sens ordinaire du mot, puisqu'il nie la souveraineté du peuple, le système du suffrage, l'autorité politique de l'individu ; mais nous avons vu qu'il n'est pas pour cela partisan d'un régime de compression et de contrainte.

Il n'est pas enfin révolutionnaire, car il veut que le principe d'ordre domine et que le progrès soit le « développement de l'ordre ». Mais il n'est pas davantage rétrograde, puisqu'il ne demande sur aucun point un retour au passé tel quel — ni même simplement conservateur, puisqu'il ne veut utiliser les forces sociales présentes que pour des fins nouvelles et en vue d'un régime nouveau.

C'est que, à ses yeux, dans l'humanité, régénérée comme il l'imagine, toutes ces antithèses, simplement expressives de l'imperfection des choses humaines et de la nécessité d'obtenir l'équilibre par l'opposition de forces contraires, perdraient leur sens et se concilieraient dans une harmonie véritable. Ainsi donc, si ces antithèses s'effacent chez Comte, ce n'est pas grâce à un syncrétisme sans méthode qui accepterait de toutes mains les idées les plus opposées, mais grâce à la situation vraiment originale qu'il a su prendre.

C'est pourquoi, bien qu'assurément ni le système politico-religieux de Comte, ni même sa morale telle quelle ne paraissent de nature à se faire accepter de la conscience contemporaine, ils peuvent lui être encore d'un grand profit. Ce systématique est capable d'ouvrir nos esprits aux conceptions les plus diverses, cet entêté et ce dogmatique peut devenir l'auxiliaire de

notre esprit critique, cet adversaire de la liberté de penser contribue à affranchir notre esprit de ses propres préjugés, cet ennemi de toutes les théologies nous apprend à rendre justice aux religions du passé, cet utopiste nous enseigne à tenir compte de l'histoire et de la solidarité des générations, ce fondateur du positivisme enfin nous invite à n'être pas trop étroitement positifs et à réserver la meilleure part de nous-mêmes à la vie spirituelle et au dévouement social.

II

LA MORALE DE RENOUVIER

Par A. Darlu,
Inspecteur général de l'Instruction publique.

La Science de la morale[1] est un ouvrage d'une lecture difficile qui le défend contre toute curiosité frivole et qui a nui même sans doute à l'espèce de popularité qu'il méritait d'obtenir dans le monde philosophique. Ce n'est pas que les idées soient obscures. Au contraire, la philosophie de Renouvier répond bien aux besoins et aux habitudes de l'entendement français. Mais l'exposition est pénible, embarrassée. Il faut souvent revenir sur ses pas, il faut rapprocher des chapitres que l'auteur a séparés. La pensée est trop dense et déborde sans cesse l'expression, en même temps que le développement est souvent traînant. Je puis répéter une confidence que me fit un jour le regretté Marion, car elle donnera une idée favorable du caractère modeste de notre philosophe. Il avait proposé à Marion de *récrire* son livre. C'était chose impossible : la griffe du maître y est empreinte ; les pages fortes et d'une beauté massive n'y sont pas rares ; chaque phrase a son poids ; chaque développement est un anneau de la chaîne... Après tout, dans un ouvrage de ce genre, les défauts de l'ex-

1. 2 vol. in-8, 608 p., 592 p., chez Ladrange.

pression sont chose secondaire. Peut-être même est-il bon, en définitive, que l'abord n'en soit pas trop facile.

La Science de la morale a été publiée en 1869, il y a 34 ans, après les *Essais de critique générale* qui ont paru successivement en 1854, 1859, 1864 et qui contenaient la philosophie générale de l'auteur. L'ouvrage a vieilli sur certains points, comme il est inévitable. Des formules que le temps imposait, telles que le droit au travail, ont disparu de nos discussions. De grands événements se sont produits, dans l'ordre de la politique extérieure notamment, qui ont changé la face de l'Europe ou plutôt de la terre ; des idées nouvelles ont âpparu, des éléments nouveaux se sont formés, qu'il faudrait introduire dans la doctrine et chercher à y intégrer. Cependant l'ouvrage reste debout, comme un monument imposant, et domine de haut les œuvres, moins solides, qui ont paru depuis. Telle est, d'ailleurs, la lenteur de l'évolution des mœurs, qu'il a gardé sur beaucoup de questions un caractère d'actualité très frappant. Et pour la solution des problèmes en partie nouveaux il nous propose une idée directrice qui me paraît être d'accord avec la marche des idées démocratiques dans tous les pays et avec la plus pure tradition de la France.

Car il est inspiré par l'esprit de la Révolution française. Renouvier est comme Quinet, comme Proudhon, comme Michelet, un fils de la Révolution. Il se réclame de Kant et il se présente modestement comme un disciple de la philosophie critique. Mais Kant lui-même avait subi profondément l'influence de notre Révolution, et on peut dire que sa doctrine morale et surtout sa doctrine du droit en reflètent l'esprit. D'ailleurs

Renouvier n'emprunte à Kant que le principe même de la morale, et, pour le reste, il applique le principe à toute la matière des mœurs avec une parfaite indépendance et dans un esprit laïque et démocratique qui fait de lui un penseur d'aujourd'hui.

Je rappelle le principe, sans y insister autrement : c'est l'idée même de l'indépendance de la science morale qui est, pour lui, radicalement distincte non seulement de la religion et de la métaphysique, mais aussi de toute science naturelle ou sociale. Elle ne repose pas sur la connaissance d'un ordre de *choses,* mais elle prend son assiette dans la conscience. Car elle subordonne toutes les fins particulières que la vie, comme elle est faite, nous propose, à une fin supérieure que le devoir exprime, à savoir : « la constitution générale du raisonnable et du juste dans la conscience[1] ».

1. Tome I, p. 96 en note. Et Renouvier ajoute : « C'est là que je vois la fondation de la morale comme science. » Je renvoie le lecteur sur ce point à la critique très aiguë que M. Fouillée a faite de cette partie de la morale de Renouvier dans son livre intitulé « *Critique des systèmes de morale contemporaine* ». Avec une dialectique d'une souplesse et d'une subtilité merveilleuses, M. Fouillée attaque et ruine chaque définition qu'il cite, chaque interprétation qu'il propose, il multiplie les principes pour multiplier les difficultés, et après avoir agité et secoué en tous sens la doctrine, il conclut que l'établissement des principes est à peu près nul. Il me paraît qu'il a fait ressortir amplement les défauts d'une exposition lente et embarrassée plutôt qu'il n'a atteint le véritable principe. L'idée de devoir est pour Renouvier comme pour Kant le caractère pratique de la raison, l'autorité de la conscience. Qu'on l'appelle, si on veut, un instinct, un sentiment, Renouvier l'accorde (t. I, p. 26), mais quand ce sentiment est réfléchi, c'est un jugement. Et comme il lie l'idéal à l'action, le *devoir-être* au *devoir-faire*, on doit dire que c'est un jugement synthétique qui exprime la forme même de notre conscience, qui constitue notre nature morale. Peut-on le déduire de quelque principe rationnel ou l'induire de quelque fait social ? Renouvier a pensé que c'est impossible, et M. Fouillée n'a pas montré que ce fût facile. M. Fouillée prétend qu'on pourrait le réduire à une simple identité logique : « ce qui est rationnel pour la raison, l'est aussi pour la volonté, dit-il ; ce qui revient

* * *

Conçue comme une science de la conscience, la doctrine morale de Renouvier est essentiellement et rigoureusement individualiste. Au reste son système de philosophie tout entier pourrait recevoir le nom de personnalisme[1]. La personnalité est pour lui la catégorie suprême, la forme à laquelle sont inhérentes toutes les autres formes de la pensée. Et la théorie de la matière concorde avec la théorie de l'esprit : les objets extérieurs sont en eux-mêmes des sujets. Il n'y a d'existence réelle ou concevable que sous la forme d'une conscience individuelle. Les spéculations métaphysiques elles-mêmes sur le fond hypothétique des choses ou sur l'avenir et la destinée des âmes doivent chercher dans cette notion fondamentale leur point de départ comme la condition de leurs conclusions.

Transportée en morale, elle conduit le penseur à ne vouloir considérer jamais que des relations entre des personnes, à n'admettre aucun droit ou devoir qui n'ait son siège en une ou plusieurs personnes déterminées. Lors même que la morale doit tenir compte de « l'idée sociale », de l'intérêt de la société, il ne faut entendre

à cette tautologie : ce qui est rationnel est rationnel » (p. 98). Il me semble que ces transformations de formule laissent échapper la réalité du devoir. Quand un homme sent réellement en lui l'obligation de sacrifier son intérêt personnel au commandement de sa conscience, on serait mal venu à lui expliquer que ce lien singulier qui attache son individualité éphémère à un ordre universel, à un ordre immense tout au moins, et à un ordre idéal, est une simple formule logique. Ailleurs M. Fouillée a cru devoir, pour son compte, en chercher la raison dans le fond le plus mystérieux de notre existence.

1. Depuis que cette conférence a été écrite, Renouvier a publié un livre qui est sa dernière production, précisément sous ce titre : *Le Personnalisme*.

par là que l'intérêt d'une collection de personnes, dont les droits ne sont pas autres en essence et, conséquemment, ne vont jamais plus loin que le droit de chaque personne. Le droit de l'État, la raison d'État sont des fictions dangereuses. Comme l'auteur le dit fortement, la raison générale est la raison individuelle répétée, la justice générale est la justice individuelle répétée[1]. Il n'y a pas deux morales, une morale publique et une morale privée, ni un droit public distinct du droit privé. Il n'y a pas non plus une morale des États, des nations, différente de la morale des individus. Le droit international doit se réduire, en dernière analyse, au droit individuel. Quand on écarte « la fiction métaphysique de la personnalité sociale », il ne reste pour constituer l'idée d'un État, d'un gouvernement, que des personnes particulières et responsables, qui ont reçu mandat d'une masse de personnes pour traiter avec d'autres personnes particulières, mandataires de la même manière d'une autre masse de personnes. Et ainsi les relations des États doivent être considérées devant la conscience « comme rigoureusement soumises aux mêmes lois que les plus simples relations d'homme à homme[2] ».

On sent, peut-être, dès l'abord, tout ce que la doctrine puisera de pureté et de force dans ce principe fondamental. D'une manière générale on peut dire qu'il permet au moraliste de faire la part de la conscience dans les débats les plus passionnés de la politique et de l'économie politique et qu'il fournit un critère pour choisir entre les solutions proposées.

Un second caractère de la morale de Renouvier —

1. Tome I, p. 168.
2. T. II, p. 431.

qui n'est, d'ailleurs, qu'une conséquence du principe précédent — c'est d'être une doctrine de liberté et « d'autonomie ». La liberté a été l'inspiration de toute son œuvre. Il nous l'a raconté : dans sa jeunesse, les écailles lui tombèrent des yeux le jour où il comprit, grâce aux enseignements de son ami Lequier, ce qu'est en réalité l'opération de la liberté, non seulement dans notre conduite, dans nos actions, mais dans la partie la plus secrète de l'intelligence, dans notre foi la plus intime, dans la formation des convictions morales. Mais dans la science de la morale, la liberté n'est pas moins que le sujet à la fois et l'objet du devoir, le moyen et la fin de tout progrès, soit individuel, soit social. A un être raisonnable, quelle fin plus haute pourrait-on assigner que de vivre selon sa conscience, d'accord avec lui-même et d'accord avec les autres ? Et si les autres fins, si légitimes soient-elles, doivent être subordonnées à celle-là, comment imaginerait-on de demander à l'autorité de rendre les hommes libres ? On peut croire qu'une sage violence les rendrait heureux malgré eux sur la terre, ou les *sauverait* malgré eux pour le ciel ; mais non pas qu'elle les formerait à la liberté de la pensée, à l'autonomie de la conscience. Et de même pour les peuples. L'idéal lointain de l'humanité, qu'il faut dès aujourd'hui maintenir présent devant nos yeux, consiste dans une association pacifique d'États autonomes, c'est-à-dire qui seraient, chacun, une association volontaire de personnes autonomes. Alors, si l'idéal est dans la paix, dans l'accord libre des hommes, comment se pourrait-il que la force et les œuvres de la force, guerre, tyrannie ou révolution, fissent avancer le monde ? La guerre engendre la guerre. « *Le progrès social ne doit se mesurer qu'à la quantité de liberté individuelle employée et respectée dans une société donnée... Et la mesure de liberté perdue est le critère de la décadence*[1]. »

L'histoire le prouve surabondamment. Peut-être lira-t-on avec plaisir une page du philosophe qui a toujours cherché à faire marcher de front l'histoire et la doctrine. « Les idées et les sentiments dont s'inspirent les peuples modernes, les formes de leurs institutions les plus diverses descendent exclusivement de trois sources : les États de la Grèce et leurs colonies, Rome et ses fondations européennes, la Judée et son Livre. Or, en nommant la Grèce, on nomme la liberté, la cité, la philosophie, la science et l'art, à la fois les méthodes et les modèles. En parlant de Rome, on parle d'un peuple qui a créé l'administration et la jurisprudence dans un temps où il se dirigeait lui-même avec une énergie et un esprit de sagesse incomparables. Enfin quand on cite la Judée, on doit savoir que le prophétisme, c'est-à-dire l'autonomie religieuse, quelque chose non seulement de différent de la théocratie, mais de diamétralement contraire, fut le véritable auteur de l'idée monothéiste et du sentiment de fraternité populaire, la caractéristique d'Israël, l'initiateur unique de son histoire et le sujet de son Livre... Ainsi la liberté seule a posé tout le fond de notre avoir intellectuel et moral et de ce qui nous constitue à l'état de race éthique[2]. »

Sans doute, comme le dit Renouvier, l'autorité est aussi nécessaire que la liberté dans la marche des choses humaines, car la liberté de chacun ne peut s'accorder

1. T. II, p. 484.
2. T. II, p. 486-7.

avec la liberté des autres sans une règle qui s'impose à tous avec autorité. Livrées à elles-mêmes, les libertés individuelles tombent inévitablement dans la violence et l'anarchie. Mais l'idéal de l'autorité serait qu'elle sortît de la liberté, qu'elle en fût une délégation volontaire. En fait, elle s'est établie par la force, elle se perpétue par la coutume, elle tend sans cesse à dégénérer en tyrannie. C'est l'antinomie fondamentale de la morale appliquée que l'œuvre de fondation de la liberté ne soit possible que par la liberté. L'humanité sortira-t-elle de ce cercle vicieux ? Oui, s'il se rencontre assez d'hommes de bonne volonté, assez hardis pour avoir confiance en la liberté, assez justes pour s'unir et constituer librement des autorités limitées à une sphère étroite. Ces libres associations, écoles, églises, coopératives, sociétés modèles, viendraient se placer entre l'État central qui est toujours, quelque forme qu'il prenne, même ou surtout sous la loi des majorités, l'organe de la contrainte, et les masses éparpillées, immobiles, *fatalisées,* pour viser à l'idéal de croyance et de vie. « Le seul grand progrès possible du monde est dans la multiplication de ces sortes de groupes [1]. »

Ainsi la liberté, qui est le premier mot de la morale, en est aussi le dernier.

*
* *

Voilà l'esprit de la doctrine. Venons à la doctrine elle-même. Je suis forcé de laisser dans l'ombre un grand nombre de théories curieuses ou profondes,

1. T. II, p. 561.

comme la théorie des passions ou la théorie du mérite et du beau moral ; et je relève tout de suite les deux idées les plus caractéristiques en même temps que les plus considérables par leurs conséquences de tout genre.

La première est la conception de la justice, où Renouvier voit tout le droit et tout le devoir social. Il la fait consister dans un contrat virtuel, latent, implicitement supposé par tous les contrats positifs qui se forment au cours de la vie sociale, et par lequel chaque personne accepte, reconnaît l'égale dignité, le droit égal de toutes les autres personnes. Il lui donne pour formule la réciprocité rigoureuse du droit et du devoir, du crédit et du débit. Il la fonde, en dernière analyse, dans un *fait* de la raison qui n'est pas, certes, étranger à notre nature sentimentale, à notre cœur, à notre sympathie naturelle pour nos semblables, mais qui, lorsqu'il s'oppose à nos passions et à nos intérêts, prend le caractère de l'obligation de conscience. C'est « le principe pratique suprême », « l'obligation catégorique », supérieure à toutes les fins individuelles, à toutes les autres fins collectives. La justice, entendue comme l'égale dignité, l'égale valeur de droit des personnes, est le fondement de la société.

On voit, comme nous le disions en commençant, que Renouvier est pleinement dans la tradition de la Révolution française et se trouve d'accord avec les penseurs qui l'ont le mieux suivie, avec Proudhon et Michelet. Sa doctrine est une morale rationnelle qui s'oppose aux morales du sentiment et de la passion. Elle est une morale du droit qui s'oppose à la morale du devoir pur, comme la morale théologique, et à la morale altruiste du positivisme. Elle est une morale de

la justice qui s'oppose à la morale de la charité, à la morale chrétienne.

Comme Proudhon, Renouvier pense que la justice accomplit toute la morale, qu'il n'y a pas d'autre devoir pour les hommes en société que d'être justes. « Si le règne de la justice nous semble insuffisant pour le bonheur des hommes, écrit-il dans une page qui respire l'enthousiasme de la raison, c'est que nous sommes malheureusement privés de ce spectacle que la terre n'a jamais contemplé. Jamais les hommes n'ont pu se rendre compte, et même de bien loin, de ce qui arriverait dans un monde où chacun ferait son devoir, je dis seulement à peu près, et en supposant qu'il ne le ferait que par devoir, tous sentiments exclus, si c'est possible. Mais ce n'est pas possible; en réalité, le monde où la *raison* commanderait serait un monde où la *bonté,* libre enfin des chaînes dont l'injustice la charge de toutes parts, nous paraîtrait régner toute seule[1]. » Si la justice nous semble insuffisante, faut-il encore ajouter, c'est que nous ne voyons pas assez jusqu'où va le droit strict, ce qu'il exige des heureux, des puissants, en faveur des faibles et des pauvres, au seul titre de la justice, au seul titre d'associés dans la société des êtres raisonnables.

Sans doute, la bonté nous fait aimer la justice. Mais elle n'est pas un devoir; car par sa nature étant une passion, elle n'a point de règle. Comme Michelet, Renouvier abaisse l'amour devant la justice. L'amour, même le plus pur, est aveugle et tyrannique, tandis que la justice est claire, égale et constante comme la

1. T. I, p. 165.

raison. L'amour est essentiellement grâce, arbitraire, injustice : l'homme de l'amour est redoutable à la justice. Aussi Renouvier voit-il, comme Michelet, dans l'âge de l'amour, de la charité chrétienne, le moyen âge, une rétrogadation morale par rapport à la cité de justice des anciens. Il est sans doute, dit-il, « que l'enseignement de l'Église a travaillé efficacement à l'amélioration du cœur humain, encore que les hommes qui ont donné et reçu cet enseignement aient commis toutes les atrocités possibles, et que les anciens, de leur côté, aient laissé d'autres exemples que ceux de leur dureté de cœur.... Mais en tant que l'idéal de bonté se substitua à l'idéal de justice, ce fut une rétrogradation essentielle qui renferme tout le sens, l'esprit et l'application du moyen âge, et qui eût été poussée au dernier degré imaginable, suivant ce que l'on voit chez les nations bouddhistes, sans la conservation latente, et qui parut longtemps presque désespérée, des principes de dignité et de liberté... Les modernes n'ont repris possession des éléments éthiques et politiques de la vie de l'antiquité que parce que le moyen âge a manqué la fin qu'il se proposait, qui était de les détruire[1]. »

* * *

La seconde idée capitale de l'ouvrage nous fait sortir de la région théorique et tout abstraite des principes pour entrer dans la région troublée des applications. C'est l'idée d'une distinction entre l'ordre idéal où les personnes sont considérées seulement comme des agents

1. T. II, p. 504-7.

raisonnables et libres sous la seule idée de justice, et l'ordre réel où le moraliste doit, à la fin, les considérer, pour fixer les devoirs particuliers, comme solidaires les unes des autres et des générations qui les ont précédées, solidaires de tout cet enchaînement d'erreurs, de fautes et de crimes qu'elles n'ont pas commis, mais dont elles portent le poids, enchaînées aux coutumes et aux traditions de leur pays, liées par tous les engagements du droit positif, vivant dans un milieu de désordre et de violence, forcées de se défendre contre l'injustice, tantôt par la prudence égoïste qui en conjure d'avance les effets, tantôt, même, par la force qui la repousse brutalement.

Cette distinction fait toute la méthode de la morale appliquée. Faute de l'avoir faite, les moralistes, d'ordinaire, se bornent à dicter des règles inapplicables, à tracer des modèles inimitables ; « ils habituent les hommes à s'entendre prescrire des obligations, même les plus strictes, et à n'en tenir aucun compte dans leur conduite, voire dans leurs jugements ». Et par une triste impuissance, la morale reste sans prise sur la marche réelle des choses.

Au contraire, la tâche essentielle de la morale est de *déterminer, de préciser les transformations, les altérations que subissent les droits et les devoirs en s'appliquant à un état social injuste.*

Car, dès que l'on suppose un agent moral en face de personnes injustes, en face d'agents dont il ne peut attendre la réciprocité de justice, il n'est plus tenu envers eux à la justice entière. Et tout d'abord il acquiert un droit de défense qu'en certain cas il exerce lui-même, et que, d'ordinaire, il délègue à la société. Avec la pre-

mière injustice commise, le droit de la force, — c'est-à-dire la justice défensive d'abord, puis la justice répressive, — fait son entrée dans le monde moral.

C'est pour cette raison qu'au système des droits et des devoirs *altérés,* tels qu'ils se posent dans la réalité, Renouvier a donné le nom de *droit de la guerre*. L'état de guerre, ce n'est pas seulement le passé, tout le passé historique, c'est le présent, c'est l'état actuel. Car la guerre est partout en nous et autour de nous. « Elle règne dans les affections, chacun tâchant à donner le moins et à recevoir le plus, dans toutes les espèces de commerce des passions. La guerre règne dans les relations de famille, où la contrainte, autant qu'on le peut et qu'on le souffre, prend la place de la persuasion et de la raison, où la vraie liberté n'existe ni pour ceux qui commandent ni pour ceux qui obéissent et qui n'ont également que la coutume pour règle, avec des passions pour créer la coutume, et pour la violer. » La guerre règne bien plus encore dans tous les genres de relations économiques : « dans l'échange des services, dont l'habitude n'introduit que des mesures variables et disputées : dans l'échange des marchandises que chacun apprécie et déprécie selon son intérêt, voulant toujours recevoir plus qu'il n'a donné ; dans l'appropriation des instruments de travail et principalement du sol, parce que si les uns y trouvent des moyens de sécurité pour eux, les autres demeurent privés de garanties semblables et souvent de toutes garanties[1]. » Les croyances mêmes n'y échappent pas, car « l'esprit de la guerre est entré à tel point dans les fibres humaines » que des

1. T. I, p. 332. Page reproduite dans la *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 629.

hommes qui se disent et se croient pacifiques veulent imposer par la violence l'idéal de leur conscience à la libre conscience d'autrui[1].

Voilà le fait universel de la guerre, c'est-à-dire de l'injustice, en présence duquel il faut chercher ce que devient la justice. C'est le problème de la morale appliquée. A la lumière de cette idée, Renouvier traite successivement les principales questions du droit domestique, du droit économique, du droit politique et du droit international. Nous ne pouvons le suivre dans cette longue carrière. Il suffira, pour donner une idée de son effort, de marquer la suite des thèses et le résultat auquel elles l'ont conduit dans la conception du droit économique, la partie, d'ailleurs, la plus considérable, et, à mon avis, la plus approfondie de son ouvrage.

*
* *

Qu'elle dût être la plus approfondie, on ne s'en étonnera pas si l'on prend garde que les questions de morale économique étaient, il y a trente ans aussi bien qu'aujourd'hui, les plus pressantes et les plus difficiles de toutes. Mais il faut dire que la doctrine de Renouvier lui imposait particulièrement l'examen de ces questions. Elle est essentiellement une morale du travail. Il ne conçoit pas la moralité humaine comme un épanouissement de la vie, comme une exaltation de nos facultés, à la manière des romantiques, ou encore de Guyau, mais comme une œuvre à faire, une tâche

1. T. I, p. 334.

laborieuse à remplir. Il a écrit quelques pages très fortes sur l'équivalence des idées de devoir et de travail. Il définit volontiers le devoir par une dette de travail, et le droit par un crédit sur le travail d'autrui. Il a même hésité, nous dit-il, à substituer dans toute la morale le mot travail au mot devoir,, et s'il ne l'a pas fait c'est seulement afin de ne pas rompre « avec une tradition respectable que l'éthique de Kant a rétablie dans sa pureté[1] ».

Or, l'analyse rigoureuse du problème économique, quand on le traite non plus dans l'abstrait, dans la supposition d'une société idéalement juste, mais en le posant sur le terrain des faits, dans l'état de guerre qui est l'état social actuel, met le moraliste en face d'une antinomie qui, à la rigueur, est insoluble.

D'une part, tous les principes de la doctrine nous obligent à concevoir la notion de la propriété individuelle comme la forme extérieure, matérielle de la personnalité, comme la garantie effective de la liberté de la personne et la condition de sa responsabilité dans la poursuite de ses fins propres, vis-à-vis des autres personnes et vis-à-vis de la société.

Et, d'autre part, le principe de justice réclame impérieusement cette garantie pour toutes les personnes également. Le droit de défense qui consacre la propriété des possédants justifie les réclamations, pour ne pas dire les agressions des non possédants. Je crois qu'il faut entendre ici notre auteur : « La propriété, sous le point de vue définitif du droit de défense, est un moyen d'indépendance personnelle, une liberté, un

1. T. I, p. 137.

droit général de résister aux revendications non fondées sur des droits positifs. C'est, en ce sens, une forme régularisée de la guerre, mais c'est en même temps une forme de paix, grâce à l'acquiescement et à la coutume ; c'est, dans ce mélange de guerre et de paix qui compose les relations humaines, une garantie telle quelle du premier des biens, la liberté des personnes ; et quelque chose encore en outre, une méthode de progrès social dont l'efficacité est prouvée par l'expérience. En effet, d'un côté, l'insuffisance de la richesse générale en tout temps, ou l'abondance corrélative des populations, rend l'organisation de la défense personnelle plus nécessaire, en même temps que les suites prévues d'un partage égal des biens, s'il était possible, sont dès lors plus douteuses et moins séduisantes ; et, d'un autre côté, le monopole du capital, si l'on veut le qualifier ainsi, mais disons plutôt l'intérêt direct de travail et d'administration créé aux propriétaires des instruments de travail par le fait même de l'appropriation, leur liberté, leur sécurité ont contribué à l'enrichissement général dans une mesure énorme ; et cette loi ne semble pas pouvoir être remplacée par une équivalente, en l'état moyen actuel de la moralité des hommes[1]. » Voilà pour la propriété ; et on ne peut guère en présenter les titres avec de plus fortes raisons.

Mais d'un autre côté, « la société comme elle est semble établie en négation des droits pareils d'une partie des associés. Ceux-ci qui ne devraient répondre que de leurs œuvres, sont, par le fait de la non propriété où les destine leur naissance, victimes des iniquités passées, et solidaires des vices, des fautes et des malheurs d'autrui, tout au moins dans la sphère de leur famille, comme si la famille était tout pour eux, la société rien, quand ils en sont nécessairement membres et qu'elle occupe le sol où ils naissent et leur impose toutes sortes de devoirs... La guerre sourde que suppose une distribution si inégale et que mitigent le reste du temps différentes lois acceptées, un droit positif reconnu, peut éclater avec force au moment où l'injustice et les douleurs de la situation forcent l'esprit des déshérités de l'ordre social à se tourner vers l'idée pure[1]. »

1. T. II, p. 26-27.

Et ce n'est là encore que la forme la plus générale de l'antinomie qui devient plus aiguë si on considère les rapports particuliers du capital et du travail. En effet, le principe de justice n'est rien moins que la condamnation de l'économisme pur, du principe du laisser-faire, laisser-passer. Il ne permet pas d'admettre que tout contrat, même volontairement consenti, soit juste. Pour qu'il soit juste, encore faut-il qu'il soit conforme aux règles du contrat social général ou rationnel.

Il y a donc un *juste salaire* qui n'est pas celui que reçoit l'ouvrier en vertu du jeu brutal de la loi de l'offre et de la demande. Le *juste* salaire, c'est la raison, c'est la justice qui l'assigne, au moins d'une manière générale, en faisant au travail sa part dans le produit du travail et du capital associés, au delà des frais de subsistance et d'entretien du travailleur : c'est, selon la formule de Renouvier qui n'est guère plus d'usage, mais qui s'entend très bien, la part au revenu net. Or, dans l'état social actuel, les salaires se tiennent au plus bas. « Les

1. T. II, p. 33.

salariés sont placés dans une condition non seulement à n'avoir pas de propriété à eux, mais à ne pouvoir en acquérir aucune, à se trouver réduits aux stricts moyens de vivre au jour le jour, à s'interdire toutes fins plus éloignées ou d'une nature intellectuelle et morale, à dépendre par conséquent des propriétaires et des créanciers presque aussi matériellement, si ce n'est moralement, que s'ils faisaient partie du capital de ceux-ci, à la seule charge des frais d'entretien qui ne sont pas même garantis au delà du temps où le travailleur a la force nécessaire pour employer l'instrument qu'on lui prête, ni calculés pour y suffire... Il y aurait sans doute à tenir compte des exceptions nombreuses et croissantes qui se produisent à mesure que la classe des non propriétaires est plus capable de connaître le droit et de débattre ses intérêts ; et la manière dont s'introduit ce progrès est intéressante, mais ne va pas au fond de la question... L'étendue du mal n'est pas ce qui moralement importe ; n'y eût-il que peu de personnes, une classe extrêmement réduite à qui le régime du salariat ferait cette situation, un usage de la propriété qui y conduirait nécessairement devrait être condamné en droit[1]. »

Plus généralement encore, la valeur économique doit, de même, être conçue rationnellement sous la loi de justice, au lieu de résulter empiriquement de la lutte, lutte pour le contrat des salaires, lutte sur le prix des produits. Rationnellement, la valeur du travail ne devrait dépendre que de deux facteurs, la durée du travail et l'effort déployé pour l'accomplir. Il est contre

1. T. II, p. 86-88.

la loi morale d'assigner plus de valeur à un travail qui ne réclame pas plus de temps ni plus d'efforts. La quantité de travail, seule, devrait être objet de commerce. Toute estimation vénale de la qualité du travail est un prélèvement injuste de l'espèce d'un travail sur une autre espèce, c'est-à-dire au fond de l'homme sur l'homme.

Et sur cette base se fixerait le *juste prix* des produits. Il n'y aurait qu'à y faire entrer le prix des matières premières calculé en sommes de travail, le prix des travaux divers de la production, les frais d'amortissement, l'intérêt du capital. Un *juste commerce* ne ferait payer que son travail estimé au taux commun, ses frais et ses loyers.

On voit si nous sommes loin de l'état social actuel ! L'antinomie éclate dans toute son étendue entre l'idéal de justice et l'état de fait.

Mais, à mesure, la solution recule, de plus en plus insaisissable. Car, pour rendre tout d'un coup l'état de paix conforme à l'idéal il n'y aurait d'autre ressource que de substituer au régime de la liberté de fait qui est imparfait, mais auquel nous devons tout notre progrès social, le régime de l'autorité qui est mortel. La seule socialisation du commerce opérée par l'État accroîtrait d'une manière effrayante la puissance des gouvernants et de tous ceux, grands électeurs ou fonctionnaires, qui auraient part au gouvernement ; alors qu'en fait la classe libre des commerçants a toujours été de celles qui opposent la plus grande résistance aux usurpations du pouvoir[1].

De même, la fixation des valeurs et des prix par l'au-

1. T. II, p. 127.

torité publique réclamerait des statistiques minutieuses, incessamment tenues au courant, à peine concevables en imagination; un calcul du revenu net presque impossible, puisqu'il y faudrait supposer connus les prix qui, eux-mêmes, dépendraient du revenu net; elle exigerait des déclarations sincères de tous les intéressés ou une inquisition insupportable... Bref, elle supposerait un état général de vertu et d'honnêteté qui, dès lors, la rendait inutile, ou elle atteindrait la liberté individuelle jusque dans sa source.

D'ailleurs, en fait, c'est par des stipulations libres attribuant des valeurs inégales et variables à des travaux différents en qualité que s'est constituée de bonne heure une classe d'hommes d'élite qui ont procuré à la société des biens qu'elle ne poursuivait pas directement ou qu'elle ignorait, et que se sont accumulées les connaissances qui semblent totalement désintéressées, et, par dessus tout, des biens de nature intellectuelle ou morale qui n'ont pas de prix vénal. Faut-il, en supprimant les loisirs et les apprentissages longs, abstraits et sans utilité sensible, risquer de découronner l'humanité de ses plus hauts attributs[1] ?

Enfin, et c'est la difficulté suprême à laquelle nous nous heurtons toujours, la morale ne peut prescrire à une personne ou à un groupe de personnes la conduite qu'elles ne pourraient tenir effectivement que sous condition de la réforme de tous. Le commerçant qui voudrait renoncer, pour sa part, au régime de la concurrence avec son cortège d'injustices de tout genre, irait à la ruine. L'industriel, le groupe de producteurs, le pays

1. T. II, p. 119.

même qui voudrait établir la justice dans le régime du travail succomberait à la majoration inévitable du prix des produits sur le marché universel. Quant au recours à la violence, la révolution, la révolution sociale serait le pire des remèdes; car fatalement elle détruirait ce qu'il y a de paix consolidée dans l'état de guerre actuel.

Il y a dans l'idée de la révolution sociale une contradiction interne qui la condamne. Elle suppose que la société, c'est-à-dire toutes les personnes réunies, dans leur même état de moralité actuelle, seraient capables de faire ce bon usage de la liberté qu'elles ne font pas isolément, et qui, s'il était possible, rendrait la révolution inutile. Voilà le vice commun des utopies: « elles demandent à une action extérieure, c'est-à-dire à quelque autre chose qu'à la vertu, les conséquences de la vertu sur la terre. »

Le mal que la liberté a causé, il n'y a que la liberté qui puisse le réparer. Le moraliste doit compter sur l'amélioration des mœurs, sur la bonne volonté des meilleurs citoyens, sur l'effort des travailleurs eux-mêmes. Il doit rappeler sans cesse à l'industriel le devoir moral qui lui incombe d'appeler, autant que possible, les salariés au partage du revenu net, par exemple, par la participation aux bénéfices (ce qui n'implique nullement la participation aux pertes); au commerçant le devoir impérieux, quoique non précis, d'apprécier le plus équitablement possible le droit de l'acheteur; à tous, à chacun, le devoir d'agir selon ses forces, sur la marche des institutions et des lois, en vue d'amener la reconnaissance du droit, si restreinte que soit cette action, si lente et réduite que puisse être cette transformation.

Mais, surtout, il lui appartient de recommander le

seul moyen efficace de toute réforme sociale, la libre association. « Puisque nous ne pouvons exiger raisonnablement des personnes isolées la justice intégrale, ni l'attendre de la société générale liée à ses traditions et à ses coutumes ; que ni les exemples singuliers ne peuvent admettre une forme rationnelle radicale, ni le monde qui les reçoit en être sérieusement affecté ; il reste un parti moyen à prendre, le seul possible, le seul légitime : c'est de demander au nom de la morale aux personnes qui reconnaissent le droit, qu'elles s'unissent en sociétés particulières afin de le faire passer dans les faits, comme elles l'entendent, autant qu'elles croient l'œuvre possible eu égard aux convictions et aux vertus de leurs membres, eu égard à l'état du milieu général avec lequel il y a nécessairement des relations à conserver ; c'est de demander, d'autre part, à ce milieu, à la grande société, une simple concession, la tolérance, qu'elle veuille souffrir les sociétés particulières et leur accorder toute la liberté nécessaire à leur existence, compatible avec la sienne[1]. »

La libre association, dans laquelle la justice de l'un n'est plus infirmée par l'injustice de l'autre, dans laquelle la liberté s'accorde avec l'autorité, librement établie, dans laquelle, enfin, l'autonomie de la raison cesse d'être en conflit avec la passion qui recherche les biens extérieurs, la libre association (mutualités et coopératives) résoud, autant qu'il est possible, l'antinomie économique.

Ces vues émises il y a plus de 30 ans, Renouvier a déclaré dans un de ses derniers ouvrages publié en

1. T. II, p. 185-6.

1897 qu'il les tenait toujours pour vraies. Il ajoutait seulement qu'il était plus frappé aujourd'hui « du danger que fait courir à la civilisation la mauvaise volonté des classes dirigeantes d'entrer dans la voie des réformes économiques sérieuses[1] », jugement qui paraîtra considérable, si le rapide aperçu que j'ai donné de sa théorie du droit économique a fait sentir la modération de sa pensée, et la pondération de l'inspiration de justice et du sens fort des réalités et nécessités sociales qui la caractérise.

* * *

Dans la théorie du droit politique, qui me paraît la partie la plus faible de l'ouvrage, il y aurait cependant à relever des considérations d'un intérêt toujours actuel, relatives à l'idée de la représentation politique, au principe des majorités, et, notamment au droit pénal. Je signalerai aussi dans la théorie du droit domestique des pages presque charmantes, dans lesquelles un sentiment délicat de l'amour et un parfum d'honnêteté tempèrent la gravité habituelle du philosophe, sur les règles que la morale impose à l'union des sexes, sans aucun esprit d'ascétisme, sur le mariage, sur le droit égal de la femme dans le mariage, etc. Mais il faut s'arrêter. Je me contenterai de rapporter les conclusions de la théorie du droit international.

Renouvier condamne au nom de la justice la guerre entre les peuples, du moins toutes les formes de la guerre offensive, guerres d'expansion, guerres prétendues civilisatrices, guerres coloniales. Il condamne

1. *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 625.

les armées permanentes. Il condamne l'esprit militaire. Il parle avec dureté des généraux qui ont besoin « de justifier leurs plumets et leurs épaulettes ». Un État juste ne devrait avoir de soldats que volontaires. Les institutions militaires et la diplomatie sont les deux moyens, liés ensemble, qui corrompent la morale publique : « d'un côté, la violence organisée à l'aide d'une discipline toute matérielle et qui va jusqu'à la destruction de la volonté ; de l'autre, la ruse appliquée aux relations de la paix, si bien que la guerre est partout, tantôt sous l'une et tantôt sous l'autre de ses deux formes essentielles[1]. » Toutes ces pages datent d'avant la guerre de 1870 ; elles reflètent les idées du parti républicain sous le second empire. Mais, on le voit peut-être, il ne tient qu'à nous d'y retrouver nos préoccupations actuelles. Et elles sont suivies d'autres pages sur les conditions de la paix perpétuelle qui resteront longtemps à méditer, non seulement pour les apologistes de la guerre, mais encore et surtout pour les amis de la paix internationale, pour ceux qui nous recommandent le désarmement. N'est-ce pas à tel de nos hommes publics, à l'orateur éloquent du parti socialiste français que s'adressent ces réflexions de Renouvier : « Des esprits semblent croire que le progrès naturel des rapports internationaux et du droit des gens, le lien croissant des intérêts, la raison des gouvernements, plus éclairés qu'ils ne furent dans le passé, sont des bases suffisantes d'un commencement de fédération européenne... Une nation comme la France pourrait donner le grand exemple en se renfermant tout d'abord dans une attitude strictement défen-

1. T. II, p. 441.

sive... Puis tout irait de soi, l'exemple serait suivi; après un certain temps de paix, l'examen systématique et la solution amiable des cas litigieux devant se généraliser, un tribunal international s'instituerait, sans demander aucun sacrifice à des nations qui auraient cessé de craindre et de vouloir se faire craindre et renoncé au faux point d'honneur qui n'est dans les cœurs qu'une forme de la guerre. Enfin, comme il n'existe pas de cas litigieux seulement, mais encore des affaires communes aux différents États, la voie serait ouverte à une fédération proprement dite... — Ces vues optimistes sont toutes superficielles : elles font dépendre la paix générale de la volonté de quelques personnes et supposent cette volonté persévérante à travers les changements intérieurs des États. Mais les gouvernants ne sont pas, en général, capables des vertus dont les gouvernés n'ont point en eux profondément les éléments... Il n'est pas possible que la paix générale se réalise sans impliquer le sentiment général de la paix. » Autrement dit, il ne peut y avoir d'État vraiment pacifique que celui qui serait intérieurement pacifié. « Les idées de paix, de justice et de travail, qui sont les idées sociales par excellence, ont à faire la conquête du monde. Le progrès de ces idées et des sentiments, des passions nobles qui s'y lient, a nécessairement tout à la fois pour fins l'autonomie de la personne et l'autonomie des États, et le respect mutuel des autonomies des personnes et des États. Il n'y a là qu'une question, qu'un principe et qu'un but. Et cette conquête doit elle-même être définitivement pacifique pour mener à la paix[1]. »

1. T. II, 472-4.

* * *

Cette page est un bon échantillon du style de l'auteur, et on y retrouve la plupart des idées maîtresses de son livre.

J'ai à peu près rempli ma tâche. J'ai marqué les caractères de la doctrine et j'ai montré à l'œuvre la méthode par laquelle Renouvier avait essayé de sortir, enfin, des abstractions inefficaces pour approcher les règles de la justice de la complexité trouble et confuse de la vie réelle. Et il est vrai que l'absolu, en morale, n'est qu'une forme pure, une idée, et que toute la matière morale est relative et changeante. On ne cessera pas sans doute de recommencer l'œuvre de la science morale avec d'autres méthodes. Même, en usant de la méthode déductive qui est celle de Renouvier, il y aura lieu de reprendre ses théories, voire quelques-uns de ses principes, de corriger, par exemple, ce qu'il y a d'excessif, à mon gré, dans son individualisme et de rendre quelque réalité aux collectivités, à la famille, à l'État, ce qui modifierait certaines de ses conclusions. Mais on reconnaîtra, je l'espère, qu'il n'était pas sans utilité ni sans convenance de rappeler qu'un écrivain de notre pays a produit une doctrine morale originale, forte, consistante, qui peut être définie la doctrine du droit, de la justice et de la paix.

III

LA MORALE DE BASTIAT

Par Charles Gide

Chargé de cours à la Faculté de droit de Paris.

Entre tous les noms qui ont servi de titres à ces conférences, je dois avouer que celui de Bastiat est le moins représentatif, le plus terne. S'il est de bon ton de parler, même dans les salons, de Nietzche, de Stirner, de Mæterlink, de Tolstoï, par contre le nom français et un peu bourgeois de Bastiat n'éveillerait aucun écho.

Frédéric Bastiat est né en 1801. C'était un propriétaire aisé du département des Landes, une sorte de bon villageois qui fit honorablement son chemin. Il fut juge de paix, conseiller général et finalement député, mais resta toujours très modeste quoique gascon. Il débuta assez tard comme économiste, à l'âge de 43 ans, par un article publié dans le *Journal des Économistes*. Pendant les années qui précédèrent la Révolution de 1848, il fit campagne contre deux adversaires : le protectionnisme et le socialisme. Il mourut d'une maladie de poitrine à l'âge de 49 ans, à Rome, où il était allé chercher la guérison. Sar carrière scientifique a donc été très courte : six ans à peine. Aussi n'a-t-il laissé que de nombreux petits traités de propagande, et un seul livre, d'ailleurs inachevé, *Les Harmonies économiques,* et dont le titre seul résume assez clairement toute la doctrine.

Mais il a laissé, surtout en France, une école de disciples fidèles, même enthousiastes, dont je puis vous citer, comme principaux représentants à ce jour, MM. Frédéric Passy et Yves Guyot. Toute la littérature économique française dans la seconde moitié du XIXe siècle a subi son influence.

Cependant j'ai été surpris de constater, par l'étonnement de quelques-uns des auditeurs de ces conférences, combien son nom avait été oublié par la génération nouvelle. Il n'en était pas ainsi de mon temps. J'ai connu un de mes amis qui mettait le volumes des *Harmonies* comme cadeau dans la corbeille de noce de chacun de ses enfants, même de ses filles. Mais les idées ont bien changé depuis. Et il faut bien dire que ce qui a nui surtout à sa gloire, c'est qu'il est arrivé à un mauvais moment, juste au moment où le vent tournait et allait souffler dans le sens opposé à ses idées. Presque à la même date où il publiait *Les Harmonies* paraissait un pamphlet, rédigé par deux inconnus, Karl Marx et Engels, intitulé « le Manifeste communiste » et qui, celui-là, posait la thèse inverse, celle de la lutte des classes. Et c'est celle-ci, non l'autre, qui, en tant que programme d'école, devait l'emporter. On n'entend plus parler aujourd'hui que de la « lutte des classes » ou tout au moins de la « lutte pour la vie ». La doctrine de l'harmonie des intérêts entre les individus paraît bien démodée, bien vieillotte, et encore plus vieillotte celle, si chère à Bastiat, de l'harmonie des intérêts entre les nations. Ici aussi, c'est la lutte des intérêts, sous formes de protectionnismes jaloux et d'impérialismes irrités, qui s'affirme partout, même dans les pays qui, dans la foi de Bastiat, devaient en

être à tout jamais préservés. Voici une citation qui vaut la peine d'être faite ; elle suffit à situer et à dater la doctrine de Bastiat : « Avant sept ans l'Angleterre aura diminué ses armées de terre et de mer. On me blâme de faire le prophète, mais moi j'ai confiance dans deux forces : la force de la vérité et la force de nos vrais intérêts. » C'était écrit en 1845 : les sept ans sont passés et un demi-siècle en plus ! On peut dire que Bastiat n'a pas eu de chance. Toutes les causes qu'il a soutenues sont bien malades et le commencement de leur déclin coïncide précisément avec l'époque où Bastiat luttait pour elles. Il a eu un peu le sort de ces généraux malheureux qui arrivent toujours sur le champ de bataille quand la bataille est déjà perdue. Et ce qui prouve que la malchance le poursuit encore, c'est qu'il se trouve aujourd'hui avoir pour historiographe un professeur qui depuis longtemps s'est montré infidèle à ses doctrines !

Hé bien ! malgré tout je parlerai de lui et de son œuvre pieusement, car je ne saurais oublier que c'est à lui que je dois d'être devenu économiste. Il n'en serait peut-être pas bien fier, mais moi j'en reste reconnaissant. J'ai encore dans ma bibliothèque, et j'ai retrouvé pour préparer cette conférence, le volume des *Harmonies* à la reliure fatiguée et aux pages froissées, où pour la première fois, jeune étudiant, j'ai eu la belle vision du monde économique. Et quoiqu'elle se soit depuis longtemps évanouie comme un mirage au fur et à mesure que je m'en suis rapproché, et que j'aie touché les réalités, tout de même je continue à la voir comme un idéal désirable et peut-être même comme une réalité possible pour le terme de l'évolution économique. Et si j'ai

accepté de vous parler de Bastiat ce soir, sans arrière-pensée de trahison, c'est que je crois qu'il suffirait de changer assez peu de chose à la doctrine de Bastiat pour la mettre d'accord avec les idées du jour.

I

Abordons l'examen de sa doctrine. Vous pourriez me demander tout d'abord pourquoi Bastiat, quoique n'ayant jamais fait que de l'économie politique, s'est vu assigner une place dans cette série de conférences du mardi sur la moralité? Mais le titre même de son livre, *Les Harmonies,* vous l'explique assez. La principale difficulté de la morale consiste à concilier notre intérêt propre avec l'intérêt d'autrui et avec l'intérêt général, particulièrement dans le domaine économique quand il s'agit du tien et du mien. Si donc quelqu'un réussissait à démontrer (et c'est précisément ce que prétend faire Bastiat) qu'il n'y a aucune opposition réelle entre notre intérêt personnel et celui d'autrui, mais au contraire une parfaite harmonie, que le Mien et le Tien, qui semblaient dressés l'un contre l'autre dans une attitude de perpétuel défi, ne demandent pas mieux au fond que de s'embrasser, il est clair que tous les moralistes pousseraient un grand soupir de soulagement.

Mais comment le démontrer? C'est bien cette démonstration qui constitue la partie la plus intéressante — plus que l'idée même d'harmonie qui est banale — de l'œuvre de Bastiat.

A cet effet il prend successivement chacun de ces rapports qui s'établissent naturellement entre des

brodé sur les lamentables rideaux du lit. Quand on part, à la différence de l'hospice du Saint-Bernard, la domestique vous indique la somme qu'il faut donner et elle est même assez élevée. N'importe! Là aussi on a le sentiment d'un échange de services. Ce vieux gentilhomme, pas plus que les moines, ne reçoit les voyageurs pour gagner de l'argent: sans doute autrefois il recevait gratuitement les pèlerins, mais au fur et à mesure que le châtelain est devenu plus pauvre et les passants plus riches, il a dû se faire payer, car s'il ne l'avait pas fait, il n'aurait pu continuer.

Soit! direz-vous, ce sont là des mœurs primitives, des survivances[1], auxquelles nous ne pourrions revenir! Remarquez pourtant que dans la société la plus raffinée, celle qu'on appelle, dans le langage du monde, « la société » tout court, l'échange des politesses revêt le même caractère. Je ne vous invite pas à dîner *pour* que vous m'invitiez, je ne vous salue pas dans la rue *pour* que vous me saluiez, je ne donne pas un cadeau à votre fille quand elle se marie *pour* que vous en fassiez autant à la mienne, non, je fais tout cela parce que j'estime qu'il est bien de le faire et que j'y prends moi-même plaisir. Il est vrai que si de votre part vous n'y répondez pas, très probablement que ces échanges de bons procédés ne

1. C'était bien plus fréquent autrefois, à preuve ce passage de *la Nouvelle Héloïse*: « Quand j'arrivais le soir dans un hameau du Haut-Valais, chacun venait avec tant d'empressement m'offrir sa maison que j'étais embarassé du choix, et celui qui obtenait la préférence en paraissait si content que la première fois j'ai pris son ardeur pour de l'avidité. Mais notre homme refusa d'accepter quoi que ce soit. Ici, dit-il, où nulle affaire n'appelle les étrangers, nous sommes sûrs que leur voyage est désintéressé. L'accueil qu'on leur fait l'est aussi. »

tarderont pas à prendre fin, mais en tout cas, tant qu'ils ont duré, quoique réciproques, ils n'avaient pas un caractère intéressé.

Est-il absurde d'imaginer que les rapports économiques pourront un jour prendre les caractères qu'ont déjà aujourd'hui les rapports de bonne compagnie et qu'alors la définition de Bastiat se trouvera réalisée ?

Elle l'est aussi déjà dans la coopération volontaire. L'idée comique du restaurateur faisant échange de services avec ses clients se trouve parfaitement réalisé dans le restaurant coopératif. Il n'y a aucun profit réalisé, tant s'en faut ! Par conséquent le déjeuner offert au consommateur est parfaitement, en réalité comme dans l'intention de ses fondateurs, *un service rendu*. S'il est payé, c'est à seule fin que ces services-là puissent être continués. Et de même partout où l'acte économique s'est mué de la forme commerciale en forme coopérative. Je crois donc très sincèrement que l'élimination graduelle du profit, qui apparaît comme une éventualité inévitable — quelle que soit la voie que suive l'évolution économique, aussi bien dans celle de la libre concurrence que dans celle de la coopération intégrale — que l'assimilation de plus en plus complète de tout travail et de toute entreprise à une fonction sociale, à un service public, en sorte que tout homme, quoi qu'il fasse et si humble que soit son métier, ait le droit d'employer cette belle expression qui semble réservée aujourd'hui au militaire ou au sergent de ville : « Je suis de service » — que tout cela prépare un régime social qui ressemblera beaucoup à celui de Bastiat.

Seulement il en diffèrera par un caractère essentiel : c'est que cette société fondée sur l'aide mutuelle et sur

l'échange de services ne sera pas le résultat de je ne sais quel mécanisme automatique, mais qu'il sera le but visé avec préméditation et atteint seulement par le concours des volontés persévérantes et tenaces. Cette liberté, qui était avec raison si chère à Bastiat, trouvera bien mieux à s'exercer, à s'entraîner, à se développer, en luttant contre les fatalités de la nature et de nos instincts qu'en s'y abandonnant pour les suivre. Non seulement il faudra tout créer, mais il faudra beaucoup démolir, beaucoup détruire de ces institutions que Bastiat considérait comme respectables et bonnes, parce qu'elles étaient sécrétées par les intérêts personnels à l'œuvre aux cours des siècles, mais qui, en réalité, sont des carapaces qui étouffent le libre développement des sociétés. Oui, elle existera la cité d'harmonie annoncée par Bastiat ! mais présentement elle n'existe pas : elle n'est pas là-bas, quelque part, à attendre que nous arrivions pour ouvrir ses portes bienveillantes. Elle n'existera qu'autant que nous l'aurons bâtie — et ce n'est pas assez dire — qu'autant que nous l'aurons cent fois bâtie, démolie et rebâtie de nos mains !

IV

LA MORALE DE PROUDHON

Par Marcel Bernès
professeur au lycée Louis-le-Grand.

Je dois vous entretenir de la morale de Proudhon ; et ce n'est pas sans quelque inquiétude que je me demande comment je pourrai, dans les limites de cette conférence, vous présenter une image à peu près exacte de mon sujet.

Quand il s'agit d'une construction de théoricien, d'une doctrine morale édifiée sur des principes absolus et dont le développement n'est guère que l'analyse de ces principes et leur application à des cas bien définis, il est possible d'en donner un résumé qui, tout en sacrifiant bien des détails, reste en somme une expression fidèle de la doctrine. Lorsqu'on doit, au contraire, rendre compte de l'œuvre morale d'un écrivain, qui n'a pas donné à sa pensée la forme d'un exposé systématique, on peut espérer, en choisissant quelques-unes de ses meilleures pages, en les lisant et en les commentant, faire revivre en quelque façon cette pensée et la communiquer ainsi à d'autres sans la trahir.

Mais la position de Proudhon n'est ni l'une ni l'autre de celles que je viens de définir ; et elle tient des deux

à la fois. La réflexion morale, chez lui, sort directement, non point d'un système construit dans la pure raison, mais de la vie, où tout est complexe, où tout est donné à la fois, et qui est comme un tout dont les parties réagissent les unes sur les autres, et le tout sur chacune de ses parties. Jamais non plus elle ne se détache de la vie, dont la plus savante analyse laisse échapper toujours quelque chose d'essentiel, à savoir son unité synthétique. Ainsi la méthode d'exposition qui convient à l'œuvre d'un spéculatif systématique ne peut s'appliquer à la morale de Proudhon.

Cependant, il ne s'est pas contenté de sentir en moraliste ; sa morale n'est pas seulement l'expression naturelle et un peu confuse d'une préoccupation dominante de son esprit ; il a fait aussi un remarquable et puissant effort pour transporter ce penchant instinctif devant sa raison, pour le soumettre au contrôle et à la critique de cette raison, pour l'épurer par elle, pour en rejeter tous les éléments variables et contingents, pour en expliquer et en justifier les principes irréductibles. Sans mettre toujours dans ce travail le degré de précision que demande le philosophe, il a cherché à formuler des lois de forme assez simple pour avoir valeur universelle, assez complexes dans le fond pour convenir à la richesse et à la variété de la vie et de l'action humaine. L'impression forte que suscite en nous la lecture de ses plus belles pages ne peut donc suffire à nous donner le sens et à nous faire saisir toute la valeur de son œuvre.

Une exposition sommaire de la morale de Proudhon présente donc d'assez grandes difficultés. Je ne vois pas d'autre moyen de les atténuer que de dire quelques mots de l'homme et du philosophe, avant de parler du moraliste.

I

L'homme

De la morale de Proudhon, on peut dire qu'elle fut vécue en même temps que pensée ; c'est dire que pour en parler il faut avoir caractérisé l'homme.

Sa vie privée fut d'une belle tenue, comme il convenait au penseur qui, sans réduire la justice à la dignité personnelle, estimait qu'il n'y a pas de justice sans dignité et que, s'il ne suffit pas d'élever haut les personnes pour donner à la société une base solide et une force morale suffisante, le lien social n'existe point là où les individus n'ont pas le souci d'eux-mêmes et le sentiment légitime de leur droit.

Proudhon, nous le voyons par sa correspondance, nous le savons par ceux qui l'ont approché dans sa jeunesse même, alors que le souci de maintenir sa réputation d'homme public ne l'y engageait pas encore, a toujours eu des mœurs très pures ; ouvrier typographe, il était estimé déjà hautement par ses compagnons et par ceux qui l'employaient, et menait une vie simple, avec une grande réserve naturelle, mais sans aucune affectation puritaine.

Presque à toutes les époques de sa vie, parce qu'il était toujours prêt à sacrifier son intérêt à ce qu'il considérait comme juste, il eut à lutter contre les difficultés matérielles de l'existence. Mais jamais, pour

sortir de ses embarras d'argent, nous ne le voyons faire une démarche qu'une conscience un peu rigoureuse pût blâmer.

La tenue, la dignité personnelle lui sont d'ailleurs si naturelles que, pour lui, la vraie difficulté de la morale n'a jamais été là. Il lui semble fort simple d'élever et de maintenir très haut la moralité individuelle. Ce qui lui paraît plus malaisé, pour chacun et pour tous, c'est de transporter le même souci moral dans les relations entre les hommes ; c'est que chacun soit vraiment homme dans l'intérêt de tous. De très bonne heure, la question de la moralité sociale, qui se résume pour lui dans celle de la justice, se pose à lui, non par intervalles, mais partout et toujours, pour toutes les sortes d'actions ; et quand il écrira son livre *De la justice*, ce livre ne sera que l'expression organisée des réflexions qui ont dominé toute sa vie.

C'est ce souci de la justice qui poussa cet homme, toujours attentif à ne pas empiéter sur la liberté des autres et jaloux de la sienne propre, d'abord à écrire, afin de répandre ses idées, puis à prendre une part plus directe et plus active encore à la vie publique de son pays. Chez l'homme public comme chez l'homme privé, la moralité fut irréprochable ; et nul n'eut plus que lui, non pas seulement l'idée, mais le sens et la volonté de la justice. Ce n'est pas chez lui affaire de sentiment, mais de conscience et de raison ; il a de la justice une notion réfléchie et d'autant plus ferme ; c'est cette notion qui le dirige. Un de ceux qui l'ont le mieux connu, son compatriote Augustin Javel[1], montre

1. Dans un article inédit, appartenant à M. F. Javel, et qu'a bien

que, quoi qu'en aient pu croire parfois ceux qui ne l'ont approché qu'en passant, ou qui l'ont jugé sur la forme toujours vive de ses polémiques ou sur des éclats de style très naturels chez un autodidacte et chez un homme du peuple, qui était un homme d'action, il n'a jamais songé à la réclame, agi ni écrit en vue de faire du bruit et d'appeler l'attention sur lui ; c'est la conviction d'une idée généreuse qui le guide toujours.

Cependant, de son vivant, les attaques violentes ne lui ont pas manqué ; il a été constamment critiqué, calomnié, vilipendé par ses adversaires jusque dans sa vie privée ; les éloges qu'aujourd'hui ses biographes, même les moins favorables à ses idées, s'accordent à faire de sa personne, il ne les a guère connus lui-même ; et ceci s'explique non seulement par sa situation d'homme public, par la nouveauté de ses idées, par l'horreur qu'elles inspiraient à beaucoup de gens, qui souvent du reste les connaissaient mal, mais aussi par la forme même qu'il leur donnait. Il voit très nettement et sent avec force ses principes ; il voit et sent par suite la distance qu'il y a de son idéal à la réalité, de sa conception sociale aux idées communes de son temps ; et, comme il n'a pas pris, dans la compagnie raffinée mais un peu amollissante des gens du monde, l'habitude d'envelopper sa pensée sous des formes qui la voilent à demi, comme il a conservé la brusque franchise de l'ouvrier et qu'il a d'ailleurs l'imagination colorée et prime-sautière du Franc-Comtois, il fonce sur l'adversaire et l'accable. Sans doute c'est l'idée

voulu me communiquer M. Monin, professeur d'histoire au collège Rollin.

qu'il attaque, et non l'homme ; mais ceux qui sont visés ne font pas cette distinction ; ils se sentent visés dans leur amour-propre ou dans leurs sentiments intimes et ils répondent en mettant en cause la personne de l'agresseur.

Proudhon de son côté a toujours été vivement affecté par ces critiques injustes ; mais il n'a pas pour cela changé de manière, ce qui aurait été presque changer de nature. Il n'a pas non plus dévié dans le fond ; il a continué de soutenir la lutte pour ses idées, plus soucieux d'en assurer le triomphe que de savoir quelles personnes ou quel régime politique l'y aideraient. La justice sociale, à vrai dire, lui paraît n'être tout à fait compatible qu'avec la République ; mais la forme républicaine ne suffit pas pour en assurer la réalisation ; et de plus les hommes souvent sont menés par les événements qui les dépassent. Ils peuvent aider au succès de principes qui contredisent leurs propres théories ou leur propre pratique. Quand, dans un beau passage[1], Proudhon défend Mirabeau de l'accusation de corruption, parce qu'il ne vendit ni sa pensée, ni sa conscience, et ne s'offrit à la monarchie que pour réaliser, sans y rien changer, ses idées, les idées révolutionnaires, il est permis d'appliquer ce jugement à Proudhon lui-même et de dire qu'il ne songeait pas à se vendre à Louis Napoléon, lorsqu'en 1848 il se rendait à son appel pour lui exposer ses idées, tout en notant dans son carnet : « Me méfier : c'est l'habitude de tout prétendant de rechercher les chefs de parti » ; ou, lorsqu'en 1849, de sa prison, il lui écrivait à

1. *Justice*, vol. III, p. 125 (édition des œuvres complètes, in-18).

l'occasion d'un message, pour l'encourager à rentrer dans la voie du libéralisme ; ou encore, lorsque, même après le coup d'État, qui l'avait profondément abattu, il se reprenait un instant à espérer que la Révolution continuerait avec l'aide inconsciente de Napoléon III.

De même, plus tard, lorsque, désabusé du côté de l'empereur, il entre en relations avec le prince Napoléon, à propos de questions d'économie financière, puis de l'exposition universelle de 1855, il n'abandonne aucune de ses idées et ne cherche qu'à en préparer la réalisation par des moyens tout à fait avouables.

La meilleure preuve de la fermeté morale de son esprit, c'est qu'il ne fut pas moins rude à ses amis et à son parti qu'à ses adversaires, toutes les fois qu'il pensa qu'ils se trompaient. De cette franchise on pourrait donner de nombreux et intéressants exemples : ainsi sa conduite en 1848, puis, sous l'Empire, la critique très vive qu'il ne cessa de faire de l'attitude du parti républicain, soit dans les élections partielles, soit dans les questions de politique étrangère, son refus d'approuver la guerre d'Italie, l'agitation en faveur de la Pologne, etc. Il eut donc cette forme si rare et si précieuse du courage civique, la parfaite franchise vis-à-vis de ses amis et l'horreur de l'esprit de coterie.

Au surplus l'intérêt personnel ne comptait guère à ses yeux, dès qu'un intérêt plus général était en jeu ; il n'alla jamais au devant d'une candidature, même quand le succès paraissait certain, et il savait même alors la refuser, quand il la jugeait inopportune.

Si le souci de la justice a toujours été le trait dominant de son caractère, ce n'est pas à dire que, dans la

forme tout au moins, sa pensée n'ait pas évolué. Avant le moment où il vit de près les affaires, et tant que son activité ne dépassa pas les limites du journal ou des clubs, ses idées prirent surtout la forme critique. Il voyait surtout alors ce qui manquait aux doctrines qui se partageaient la faveur publique, à la grande force du passé, l'Église, et aux utopies communistes qu'on lui opposait. Dès 1833, dans son carnet, il écrivait : *Autorité. Droit au respect? Oui, si élective, conditionnelle, temporaire. Influence cléricale. Incompatible : dignité humaine, liberté civile, économie.* En 1846, dans les *Contradictions économiques*, c'est encore la dialectique qui domine. C'est là qu'il acquit cette réputation de destructeur, qui est souvent encore aujourd'hui la seule qualité qu'on lui accorde.

Mais, après 1846, à mesure qu'il prend une part plus directe à la vie publique, sa manière change insensiblement. Des *Contradictions économiques* il écrit qu'elles seront son « dernier écrit théorique ». La critique ne sera plus désormais pour lui qu'un point de départ ; et le désir de formuler des solutions pratiques se fortifie chez cet homme de bonne foi qui est en même temps un homme d'action. Aussi, quand les événements le rejettent vers la théorie, c'est-à-dire vers le journal et la revue ou vers le livre, sa doctrine a pris un tour très positif. Il reste en principe aussi opposé aux idées du passé et les combat avec la même vivacité ; mais il est plus indulgent pour les hommes, plus prompt à proposer des conciliations, plus convaincu que le progrès est lent et graduel ; il ne croit plus à la possibilité d'une révolution rapide et d'une rénovation définitive.

La Justice dans la Révolution et dans l'Église (1857-58), dont je me servirai presque exclusivement pour mon sujet ; *La Guerre et la Paix*, ou *Théorie du droit international* (1860) ; l'ouvrage intitulé : *Du Principe fédératif* (1863) ; le livre posthume sur la *Capacité politique des classes ouvrières* (1864), portent tous la marque de cette méthode plus large, positive et progressive, à laquelle s'est arrêté Proudhon. « Il faut aujourd'hui, écrit-il dès 1848, des hommes joignant l'esprit le plus conservateur au plus radical. » L'exposé de ses principes, c'est-à-dire de sa morale vous montrera, je l'espère, qu'il est bien ce qu'il a voulu être. Le *mutualisme* en économie politique, le *fédéralisme* en politique nous laissent loin du collectivisme et de l'anarchie.

II

Le philosophe

L'ouvrage intitulé : *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, paru par cahiers en 1857-58, avec, en appendice, des *Nouvelles de la Révolution*, application des principes posés aux événements du jour, porte comme premier titre : *Essais d'une philosophie populaire*. Ce titre est caractéristique. La philosophie de Proudhon, c'est sa morale elle-même.

La philosophie, selon Proudhon, est nécessaire à l'homme, à la société ; sans une doctrine, sans principes, tout est à l'abandon : le règne de l'éclectisme est à ses yeux à la fois un signe et une cause de la faiblesse morale et sociale du temps présent.

Mais, si une doctrine est nécessaire, une doctrine de spéculatif, ouverte seulement sur l'un des côtés de la vie, est plus nuisible qu'utile ; telles sont les doctrines matérialiste et spiritualiste. *La première condition d'une philosophie, c'est d'être largement synthétique.* Elle doit synthétiser le fait et l'idée. « Le fait et l'idée sont réellement inséparables ; le premier aperçu par les sens, la seconde saisie par l'entendement... Le principe, l'idée, la loi sont donnés en même temps que l'être lui-même ; l'esprit en même temps que la matière [1]. »

La philosophie unit l'homme et la nature, par suite la pratique et la théorie.

Ce qu'exclut cette synthèse, c'est le dogmatisme : le dogmatisme, c'est la philosophie de l'absolu, quel que soit cet absolu. Dès qu'on ne voit qu'une partie de la réalité, rien n'entrave la pensée dans son effort pour la fixer ; elle l'élève à l'absolu, et se ferme à tout le reste. La forme la plus cohérente et la plus franche du dogmatisme, c'est le catholicisme ; et c'est aussi la plus souple et la plus puissante. Mais il est bien d'autres dogmatismes, soit parmi les philosophes, soit dans les sectes politiques. Rien n'est plus contraire à la vraie philosophie que cette attitude : la philosophie concilie et synthétise les termes les plus différents ; elle les compense les uns par les autres, et ainsi elle est une *élimination* de l'absolu. « Je ne dogmatise pas, dit Proudhon ; j'observe, je décris, je compare. Je ne vais point chercher les formules du droit dans les sondages fantastiques d'une psychologie illusoire ; je les demande aux manifestations positives de l'humanité [2]. »

1. *Justice*, vol. V, p. 160.
2. *Justice*, vol. I, p. 100.

Synthétique, la philosophie est donc relativiste.

Mais ce n'est pas à dire que l'homme et la nature, que l'idéal et le réel soient devant la philosophie exactement équivalents. *La philosophie est humaine* : elle vise la réalité complète, mais relativement à l'homme : ce n'est ni la nature en soi, ni l'idée pour elle-même qui l'intéressent ; c'est l'idéal et la réalisation de l'idéal.

La synthèse philosophique, relative d'abord à l'homme et à l'idée, mais aussi impliquant la nature et le réel, ne peut être que *progressive*. Si la justice est absolue, tout le système est immobile ; la justice est réalisée de soi ; mais la vie, l'action existent : c'est que la réalité est infinie, la nôtre comme celle de la nature. La loi fondamentale du réel, la raison est en progrès [1].

Ainsi l'on voit que si la philosophie est théorique et pratique, elle est *pratique* avant tout. Les sciences de la nature, formées les premières, ont formé à leur image la philosophie morale ; c'est une cause d'erreur, et il faut intervertir cette dépendance : car « la vie universelle n'est qu'une irradiation de la conscience [2] ». « L'idée avec ses catégories naît de l'action et doit revenir à l'action [3]. » La philosophie donne donc une règle d'action qui par sa simplicité devient un principe de garantie des idées [4].

Cette philosophie est une *éthique* ; plus complexe que toutes les doctrines des philosophes et que les religions du passé, elle n'est pas, tant s'en faut, difficile en

1. Voir *Justice*, programme, § 11.
2. *Justice*, vol. IV, p. 343.
3. *Justice*, vol. II, p. 314.
4. Voir *Justice*, vol. I, p. 24.

proportion : car, au lieu d'exiger un effort de pensée abstraite, impossible à d'autres qu'au savant, pour dissocier et réaliser séparément l'intelligence et la force, le spirituel et le matériel, elle les maintient unis, inséparables, comme ils le sont dans le travail et pour le travailleur, pour tout homme du peuple : elle se propose seulement d'éclairer progressivement cette synthèse, en dégageant ses éléments universels et ses lois de ses formes contingentes et particulières. Cette philosophie complexe dans son objet, étant appuyée sur la vie même est donc une philosophie simple pour l'homme qui agit : c'est une *philosophie populaire* ; elle est, dit Proudhon, du ressort de l'instruction primaire. C'est celle dont nous avons besoin aujourd'hui, celle qu'a voulu constituer la Révolution française et qu'elle a condensée dans sa Déclaration des droits. Le livre de Proudhon n'est pas sans doute un commentaire littéral de la Déclaration ; mais c'en est un simple commentaire, il le dit lui-même ; c'est-à-dire qu'il cherche à dégager, à éclairer, à développer les idées qui s'y trouvent en germe.

Telle est dans ses traits essentiels la philosophie de Proudhon. Elle ramène tout à la morale. Qu'est-ce que cette morale ?

III

Le moraliste

Existe-t-il un ordre de la pensée morale de Proudhon ? Ou bien ne nous donne-t-il que des impressions

hommes vivants à l'état de Société et qu'il appelle les Lois économiques naturelles, et il s'efforce de prouver que chacune d'elles nous gouverne de telle sorte qu'il est impossible à aucun homme de se procurer une satisfaction, un bien quelconque, sans commencer par le procurer à autrui.

Prenez ces lois une à une.

Voici d'abord la loi de la division du travail et de l'échange. Qu'exprime-t-elle ? Le fait que chacun produit ce que d'autres consommeront et que chacun consomme ce que d'autres ont produit. Que fais-tu, ô boulanger ? Je pétris la farine et je fais le pain pour ceux qui ont faim. — Que fais-tu, tailleur ? Je taille et je couds pour revêtir ceux qui sont nus. — Que fais-tu, cocher de la Compagnie des omnibus ou wattman du tramway ? Je transporte ceux qui sont las. — Que fais-tu, allumeur de réverbères ? J'éclaire ceux qui marchent dans les ténèbres. — Que fais-tu, banquier ? Je prête de l'argent à ceux qui en manquent ; c'est le plus grand service qu'on puisse leur rendre. — A quoi te destines-tu, jeune étudiant de nos Universités ? A soigner ceux qui seront malades, à redresser les torts de ceux qui seront lésés, à instruire les ignorants... Passez en revue tous les métiers et toutes les professions, vous n'en trouverez aucun qui n'ait pour but de faire quelque chose pour autrui, quelque chose qui soit utile ou agréable à autrui, en un mot de rendre service à autrui. La Société au point de vue économique n'est qu'*un échange de services*.

Bastiat l'assimile à une grande Société de secours mutuels qui se serait formée spontanément et nécessairement entre tous les hommes. Il voit dans la fable de l'Aveugle et du Paralytique l'expression la plus exacte

des rapports sociaux : « Nous sommes tous, dit-il, aveugles ou perclus en quelque points. Nous comprenons bientôt qu'en nous entr'aidant la charge du malheur sera plus légère. De là l'échange :

> J'ai des jambes et vous des yeux,
> Je marcherai pour vous ; vous y verrez pour moi.

Voici une autre grande loi économique, la concurrence. Qu'est-ce ? Un régime de concours — concours, concurrence, c'est tout un — c'est-à-dire un régime d'émulation réciproque sous lequel chaque producteur s'ingénie pour faire mieux et à meilleur marché que son voisin, s'empresse pour satisfaire, le plus économiquement et le plus rapidement possible, aux besoins, aux désirs, aux caprices du public, passe ses jours et parfois ses nuits à exécuter ses ordres, ses commandes, non seulement à exécuter ses ordres, mais à les prévenir, à deviner ses secrets désirs, parfois à les susciter, à courir jusqu'au bout du monde pour ajouter un plat à sa table ou un colifichet à sa toilette. Ah ! ce n'est pas une simple formule de style que celle qui figure sur les lettres de tous les commerçants, quand ils écrivent à leurs clients pour faire « leurs offres de services » et qu'ils signent « votre très dévoué serviteur ». C'est qu'en effet, ils sont les serviteurs du public — donc de la Société, car qui mieux que le public pourrait prétendre représenter la Société ? — et s'astreignent à faire tous les jours pour ce maître exigeant et maussade beaucoup plus que le courtisan le plus zélé et le valet le plus empressé ne feraient jamais pour leur maître ! Et plus nombreux sont les gens à qui il peut rendre service, dix, vingt, cent par jour, plus il est heureux ! Que

pourrait réclamer de plus le moraliste le plus exigeant ? Si l'altruisme est par définition cet état d'âme qui consiste à toujours penser à autrui, à agir en vue d'autrui et à chercher le bien d'autrui, qui peut-on imaginer de plus vraiment altruiste que le marchand ou le fabricant ? Chez eux l'altruisme est bien mieux qu'une vertu rare, elle est une nécessité professionnelle. C'est la thèse que développe avec infiniment de verve, dans un petit livre intitulé *La Morale de la concurrence,* un disciple de Bastiat, M. Yves Guyot.

Encore une grande loi économique, celle qu'on cite toujours : la loi de l'offre et de la demande. Qu'est-ce ? C'est la grande dispensatrice, qui assure le maximum de valeur au produit le plus demandé, le plus désiré, et inflige le minimum de valeur au produit surabondant, par conséquent inutile. A celui qui se sera montré le plus prompt à deviner les besoins du public, à le bien servir, à lancer l'automobile le plus rapide, l'appareil de photographie à meilleur marché, le chapeau de dame le mieux réussi, le bouton de manchette le plus commode, la bouteille d'eau minérale qui guérira le plus de maladies ou qui du moins, comme la boîte de Pandore, renfermera l'espérance — à celui-là la loi de l'offre et de la demande donne la fortune. Elle lui dit comme le Maître dans la parabole de l'Évangile : « Cela va bien, bon et fidèle serviteur. Tu as été fidèle en peu de chose : je t'établirai sur beaucoup ! » — Mais celui qui a été maladroit, qui n'a pas su arriver à temps ou qui a apporté à la société ce dont elle ne savait que faire, qui a planté des vignes alors qu'il y a plus de vin qu'on ne peut en boire, qui a fabriqué des chapeaux de paille une année où il n'y a point d'été ou des patins une an-

née où il n'y a point de glace — celui-là la loi de l'offre et de la demande le châtie par la mévente, par la ruine, par la faillite, par le déshonneur. Elle apparaît donc, cette loi, comme la sanction ultime du bien ou du mal social : bien mieux que les béatitudes ou les peines éternelles qui ne sont efficaces que pour les croyants, mieux que la noble morale « sans obligation et sans sanction » de M. Guyau, qui n'est accessible qu'aux âmes d'élite, elle assure, par son action incessante et implacable, l'observance quotidienne du devoir professionnel, c'est-à-dire du service d'autrui.

Quoi, me direz-vous, Bastiat a-t-il été assez aveuglé par l'optimisme pour croire lui-même à ce monde d'harmonie ? N'a-t-il pas vu ou n'a-t-il pas voulu voir les discordances, les antagonismes, si éclatants qu'il serait banal d'en donner des exemples ? Mais Bastiat proteste contre cette imputation : « Voilà bien, direz-vous, l'optimisme des économistes !... Non, certes, nous ne pensons pas que tout soit pour le mieux ». Et en effet Bastiat a trop souvent dans ses pamphlets flagellé les spoliations économiques (quoique, à vrai dire, pas tout à fait celles qui nous révoltent le plus aujourd'hui) pour qu'on puisse l'accuser de ne les avoir pas vues ! Oui, les dissonances éclatent à chaque instant dans ce monde, mais ce n'est pas, d'après lui, la faute des lois économiques ni de l'organisation sociale naturelle, c'est celle des hommes. Si l'harmonie des sphères célestes, celle que Pythagore, longtemps avant Bastiat, croyait entendre descendre du ciel en accords mélodieux, n'est jamais troublée, c'est parce que les astres obéissent aveuglément aux lois éternelles qui règlent leur marche et leur destin. Mais l'homme est

plus qu'un astre, c'est un être libre, donc sujet à se tromper sur ses véritables intérêts, sujet aux passions et aux vices, donc enclin à chercher son propre bien dans le mal du prochain. Autrefois l'homme croyait qu'il avait intérêt, quand il avait faim, à manger son semblable ; évidemment une société d'anthropophages n'est pas un monde d'harmonie. Aujourd'hui l'homme croit qu'il est de son intérêt de boire de l'alcool : évidemment Bastiat ne prétend point que dans une société d'ivrognes, l'harmonie règnera. Mais il prétend que si le cannibalisme a disparu c'est parce que l'homme a compris qu'il était de son intérêt personnel de ne point manger son semblable — non seulement parce qu'il s'expose, lorsqu'il est le plus faible, à être mangé lui-même, mais parce qu'il est, à tout prendre, beaucoup plus économique de se nourrir de tout autre gibier que de l'homme. Et de même son intérêt personnel lui apprendra et lui a déjà appris dans nombre de pays que l'alcool le ruine et le tue et qu'il vaut mieux boire de l'eau ou du thé ou du vin.

Et qu'est-ce qui lui donne ses leçons, qu'est-ce qui le ramène incessamment, et à coups de verge, des faux sentiers où la passion et le vice l'égaraient, vers la bonne route ? C'est une autre grande loi naturelle, *la loi de la responsabilité*, c'est-à-dire du mal répercuté sur son auteur. Voilà le grand ressort ! « Elle est tout pour l'homme : c'est son moteur, son professeur, son rémunérateur et son vengeur ! »

Mais pour qu'elle soit tout cela il faut évidemment qu'elle agisse librement. Si on gêne son fonctionnement, si on la lie, de même que si on avait l'imprudence de lier le régulateur des machines à vapeur qui

règle automatiquement l'admission de la vapeur dans les cylindres, alors tout risque de sauter ; on va à la dérive. Or malheureusement il se trouve que c'est précisément celle-là que, sous prétexte de socialisme, d'interventionnisme, de solidarisme, on tend de plus en plus à fausser. « On altère par une intervention abusive de la force publique le rapport du travail à sa récompense ». Ainsi quand l'État assure sur le budget public l'entretien des enfants abandonnés ou des vieillards indigents, il empêche la responsabilité et fausse doublement la loi, puisque d'une part il enlève par l'impôt une partie de leur épargne et du fruit de leur travail aux braves gens qui ont accepté leur devoir de nourrir leurs enfants ou leurs vieux parents, et d'autre part, décharge de tous frais et de tous scrupules ceux qui les ont abandonnés.

La loi de responsabilité ne peut donc fonctionner que sous un régime de liberté qui laisse à chacun les conséquences bonnes ou funestes de ses actes. Responsabilité sans liberté est un mot vide de sens. C'est la liberté, privilège de l'homme qui, par la possibilité d'errer, a produit les dissonances ; c'est la liberté seule qui, par la responsabilité, rétablira l'harmonie troublée. Ainsi la Liberté apparaît en dernière analyse comme la clé de voûte de tout l'édifice. Et si l'harmonie économique n'a jamais été pleinement réalisée dans le monde, c'est tout simplement parce que la liberté non plus n'y a jamais été pleinement réalisée [1].

1. « La question est de savoir si nous avons la liberté. La question est de savoir si ces lois agissent dans leur plénitude, si leur action n'est pas profondément troublée par l'action opposée des institutions humaines. » *Harmonies*, p. 13.

Tel est le système de Bastiat. Ainsi : — des lois naturelles qui lient notre destinée à celle d'autrui, de telle sorte qu'il nous est impossible de faire notre bonheur isolément et que nous ne pouvons nous procurer une satisfaction quelconque qu'à la condition d'en procurer une au moins égale à un autre homme, — des lois naturelles qui, chaque fois que l'intérêt mal entendu ou la passion nous égarent, se chargent de nous ramener dans le droit chemin à la seule condition qu'on ait foi en elles et qu'on les laisse faire, — une société qui n'est certes point parfaite et qui ne le sera jamais, mais qui est douée d'un principe de perfectibilité indéfinie, qui tend spontanément et automatiquement vers le mieux — voilà. C'est très simple. Rien qui ressemble aux spéculations qui ont été exposées ici de Nietzsche, de Stirner ou de Marx. Et cette simplicité a beaucoup nui au prestige de Bastiat, surtout à l'étranger. S'il eût écrit à la façon de Karl Marx, il serait autrement coté !

II

Je n'ai pas à critiquer la doctrine de Bastiat au point de vue économique ; je n'oublie pas que c'est seulement en tant que moraliste qu'il figure dans cette série. Nous avons donc seulement à nous demander quelle est la valeur morale de cette doctrine.

D'après Bastiat elle est grande, car, dit-il : « l'économie politique (il veut dire : mon économie politique) vient réconcilier dans un consolant accord les calculs de l'intérêt le plus vigilant avec les inspirations de la morale la plus sublime ». Il me semble qu'il serait plus

exact de dire, d'après l'exposition que je viens de faire : l'économie politique rend désormais superflue la morale et la remplace avec avantage, puisque les lois économiques naturelles suffisent, par leur seul jeu, à assurer le plus grand bien de tous et le développement indéfini de l'altruisme[1]. L'intérêt personnel — que les économistes appellent le principe édonistique et qu'ils formulent ainsi : « chercher à se procurer le maximum de satisfaction avec le minimum de sacrifice » — équivaut dans cette théorie à la morale fondée sur le sacrifice, puisqu'il produit les mêmes résultats. Si Bastiat était logique il dirait aux individus : « Vous croyez ne penser qu'à vos intérêts et à votre fortune : vous croyez que le souci de vos frères n'a pas tenu grand'place dans votre vie ; vous vous êtes peut-être même dit quelquefois que vous viviez en égoïstes... Hé bien ! vous vous trompez. Vous êtes bien meilleurs que vous ne pensez : il n'y a pas un moment, pas un acte de votre vie qui, sans que vous vous en doutiez, n'ait été consacré au service d'autrui... Continuez ! » — Je sais qu'en réalité Bastiat ne tiendrait pas ce langage, parce que c'était un très honnête homme, parce que je sais qu'à diverses reprises il exhorte l'homme « à réprimer ses appétits et à gouverner ses passions », à « ne pas céder aux désirs déraisonnables de son cœur[2] », parce qu'il déclare que les intérêts ne sont concordants qu'autant qu'ils sont « légitimes ». Mais si Bastiat échappe ainsi au reproche d'être immoraliste, n'est-ce pas en se mettant en contradiction avec sa propre doctrine, car si les intérêts ont besoin d'être *réprimés*, c'est donc qu'il y a quelque force supérieure à eux, c'est donc que leur libre jeune suffit plus pour assurer l'harmonie ? Au fond je crois que si on pressait un peu la pensée de Bastiat, on arriverait à cette conclusion que les *intérêts* ne seront harmoniques qu'autant qu'ils seront des *vertus*. Malheureusement il n'est pas très facile de comprendre si, dans cette thèse, ce sont les vertus qui deviennent des intérêts, ou si ce sont les intérêts qui deviennent des vertus.

1. « Si les intérêts sont concordants, il suffit qu'ils soient compris pour que le bien et l'harmonie se réalisent, puisque les hommes s'y abandonnent naturellement ». *Harmonies*, p. 568.
2. *Harmonies*, p. 88.

Bastiat ne se borne pas à dire que sa doctrine est morale, il dit qu'elle est religieuse. Il est certain, et il le déclare d'ailleurs de la façon la plus franche, qu'elle repose en effet, sur cet acte de foi que Dieu règne et que tout l'univers, y compris les sociétés humaines, a été disposé par lui en vue d'une fin qui est le bien et vers laquelle sa sagesse paternelle fait tout conspirer, même le mal, même l'égoïsme. « Attendez la fin et vous verrez que si chacun s'occupe de soi, Dieu pense à tous... Ce qui est merveilleux c'est que l'Auteur des choses se soit servi du *chacun pour soi* pour réaliser au sein de l'ordre social l'axiome fraternitaire de *chacun pour tous* ; c'est que son habile main ait fait de l'obstacle l'instrument, c'est que l'intérêt général ait été confié à l'intérêt personnel ». C'est à peu près le vieux dicton : l'homme s'agite et Dieu le mène. Cela revient à dire que Dieu prend l'homme pour dupe et le fait marcher à son insu vers un but, alors qu'il croit marcher vers un autre, en sorte que lorsque le royaume de Dieu, la cité sainte, sera réalisé, les hommes qui s'y trouveront réunis s'écrieront : « Tiens ! comment se fait-il que

je me trouve ici? Je croyais être ailleurs ». Et Dieu rira de son innocente mystification.

C'est là, me semble-t-il, faire jouer à Dieu un rôle qui n'est digne ni de lui ni de l'homme. C'est peut-être « le Dieu des bonnes gens », mais ce n'est certes pas celui des chrétiens ni des juifs. Ce n'est ni Jéhovah qui a fait errer son peuple pendant quarante ans, à travers le désert, sous la verge de Moïse, avant de lui faire gagner la Terre promise, ni même le Dieu de l'Évangile qui dit par la bouche de Jésus-Christ: « le royaume des cieux doit être forcé ; ce sont violents qui le ravissent ». Rien n'est plus opposé au dogme chrétien que la croyance de Bastiat en la bonté naturelle, native, de l'homme. Quand il dit : « Dieu a mis dans chaque homme une impulsion irrésistible vers le bien et, pour le discerner, une lumière susceptible de se rectifier »[1], l'Église répond — par exemple dans la liturgie qu'on lit chaque dimanche dans les églises réformées de France — par cette terrible déclaration : « Nous reconnaissons et nous confessons devant ta sainte Majesté que nous sommes de pauvres pécheurs, nés dans la corruption, enclins au mal, incapables par nous-mêmes de faire le bien »... Qu'on dise que c'est Bastiat qui a raison et que c'est l'Église qui se trompe, soit, mais alors il faudrait savoir au nom de quelle religion et au nom de quel Dieu parle Bastiat. C'est ce qu'il néglige de nous dire. Et en tout cas, il est à remarquer que ce sont précisément les écoles sociales qui s'inspirent de la religion, soit catholique, soit protestante, qui se montrent aujourd'hui les plus éloignées

1. *Harmonies*, p. 479.

de l'optimisme de Bastiat, qui dénoncent avec le plus de virulence l'ordre économique actuel et appellent sur lui, comme les prophètes d'Israël autrefois, le *Dies iræ* qui réduira ce siècle en poussière, *solvet sæclum in favilla*.

Bastiat ajoute encore que sa doctrine est consolante. Pour qui, consolante? Sans doute pour ceux qui en ce monde ont réussi, qui ont fait leur fortune et pourraient peut-être être pris de scrupule en pensant qu'ils ont généralement mieux servi leur intérêt propre que celui de leurs semblables : ceux-là pourront désormais se dire, en s'appuyant sur la doctrine de Bastiat, que leur fortune a nécessairement profité à tous et qu'en réalisant leur propre bien, ils ont réalisé en même temps le bien d'autrui. Cette pensée doit être en effet pour eux une grande consolation — si toutefois il faut croire qu'ils éprouvent tant que cela le besoin d'être consolés. Mais pour les autres, pour les pauvres, pour les vaincus de la vie, la doctrine de Bastiat ne leur offre d'autre consolation que de se dire qu'ils subissent, sans doute à juste titre, la loi de la responsabilité, que leur mal servira au bien général et prépare à leur insu l'harmonie finale. Je crains qu'ils ne trouvent cette consolation plutôt irritante.

Et c'est là peut-être la conséquence la plus grave et la plus inquiétante de la doctrine de Bastiat, c'est ce quiétisme qui nous berce sur le commode oreiller d'un progrès spontané qui agit sans nous et même répare nos sottises. C'est celui qui s'exprimait par cette parole féroce, et pourtant peut-être sincère, de cet industriel anglais de l'école de Manchester, à qui on demandait ce que deviendraient les ouvriers qu'il venait de congédier

pour les remplacer par une machine et qui répondit : « Je m'en remets pour cela à l'action des lois naturelles ». Et il est à remarquer en effet que Bastiat non seulement n'a proposé ni approuvé aucune réforme sociale — sauf l'épargne et la société de secours mutuels qui n'est qu'un mode de l'épargne — mais encore qu'il les a expressément condamnées comme inutiles et funestes, depuis la modeste participation aux bénéfices jusqu'à l'assistance publique pour les enfants abandonnés. Il vaut la peine de citer cette phrase, parce qu'elle est caractéristique de l'état d'âme que peut produire cette doctrine chez un homme, d'ailleurs parfaitement bon et généreux comme Bastiat : « Maintenant il y a tout un budget et une administration (hélas ! il n'y avait pas grand'chose à l'époque où il écrivait ces lignes) pour recueillir les enfants que leurs parents abandonnent... Voici donc un paysan qui s'est marié tard pour n'être pas surchargé de famille et qu'on force à nourrir les enfants des autres... Voilà qu'on lui fait payer pour élever des bâtards ! »

Ce qu'on appelle la législation ouvrière, tout ce magnifique mouvement interventionniste qui caractérise la seconde moitié du XIX[e] siècle, tout ce qu'on appelle en un mot « l'économie sociale », ne se serait jamais produit, si la doctrine de Bastiat eût triomphé et on peut même dire que c'est l'influence de ses idées qui a fortement enrayé leur développement en France et qui a fait que notre pays, arrivé le premier dans la voie de l'évolution démocratique politique, est resté fort en arrière de ses voisins dans l'évolution démocratique sociale.

Mais ce n'est pas seulement la législation ouvrière que Bastiat et son école écartent, c'est même l'association ouvrière, quoiqu'il n'y ait ici aucun caractère coercitif. Pourquoi donc ? Parce qu'elle est superflue : « Socialistes, vous avez foi dans l'association. Je vous adjure de dire, après avoir lu cet écrit, si la société actuelle, moins ses abus et ses entraves, c'est-à-dire sous la condition de la liberté, n'est pas la plus belle, la plus complète, la plus durable, la plus universelle, la plus équitable de toutes les Associations[1] ! ».

Voilà bien des critiques et pourtant, malgré tout, je reconnais très volontiers que Bastiat est un des précurseurs du solidarisme et par conséquent un des fondateurs de l'école à laquelle nous appartenons. Quand il dit que « la Société n'est qu'un ensemble de solidarités qui se croisent », qu'elle n'est, sous la forme apparente du *chacun pour soi,* que la réalisation du *chacun pour tous,* « qu'il n'y a pas un homme sur terre dont la condition n'ait été déterminée par des milliards de faits auxquels ses déterminations sont étrangères[2] », quand il compare la Société à une société de secours mutuels, il ne tient pas un autre langage que celui des solidaristes actuels, ou, pour mieux dire, ceux-ci n'ont fait que répéter le sien. Et même un des maîtres de l'école solidariste, celui qui l'a ouverte ici, M. Léon Bourgeois, dans un discours de clôture du Congrès d'éducation sociale de 1900, reproduisait, peut-être à son insu, la formule même de Bastiat : « En somme, Messieurs, toutes nos discussions ont abouti à ramener les rapports nécessaires de justice à la notion d'un

1. *Harmonies*, p. 15.
2. *Harmonies*, p. 620.

d'un contrat d'échange de services entre associés solidaires ».

Quelle est donc la différence entre la doctrine de Bastiat et celle de l'école solidariste actuelle? J'en vois deux :

La première, c'est que l'école actuelle n'est pas optimiste, j'entends par là, qu'elle ne croit pas que la solidarité naturelle qui existe entre les hommes soit nécessairement un bien. Remarquez la différence de formule avec Bastiat. Celui-ci dit : il y a *concordance* entre les intérêts de tous les hommes. Nous disons, nous, il y a *dépendance* entre les intérêts de tous les hommes. Cela se ressemble, mais il y a pourtant une nuance décisive, et cette nuance c'est celle de l'optimisme qui se trouve dans le mot concordance, mais qui ne se trouve pas dans le mot dépendance. Qu'il y ait interdépendance entre les intérêts de l'araignée et ceux de la mouche, c'est évident, puisque celle-là ne peut vivre sans celle-ci, mais qu'il y ait concordance! il y aurait beaucoup à redire — surtout de la part de la mouche.

Il n'y a donc qu'une solidarité dont on puisse dire qu'elle est vraiment bonne, ce n'est pas la solidarité *naturelle*[1], c'est la solidarité *voulue*, mais alors nous prétendons, et c'est là notre seconde différence avec Bastiat, que cette solidarité-là n'existe que très rarement chez les hommes et, en tout cas, pas sous la forme où il la voit : dans la vente et l'achat.

Quand Bastiat nous dit que cet échange de services

1. Pour plus de développements sur ce point, nous renvoyons à la conférence publiée dans le recueil des conférences faites à l'école des Hautes Études sociales et réunies en un volume sous le titre *Essai d'une philosophie de la Solidarité*.

est déjà réalisé et qu'il s'efforce de nous le montrer dans tous les actes de la vie économique, chez le restaurateur ou chez le marchand tailleur qui rend service à ses clients en les nourrissant et en les habillant, il y a là évidemment moins une explication scientifique qu'une préoccupation tendancieuse d'ennoblir l'acte économique le plus intéressé en le revêtant d'un caractère altruiste. C'est exactement la même explication qui avait déjà été donnée de la façon la plus exacte et la plus divertissante, deux siècles avant Bastiat, par Molière. M. Jourdain dit : « Il y a de sottes gens qui me veulent dire que mon père a été marchand ! » — Et Covielle lui répond : « Lui, marchand ! c'est pure médisance, il ne l'a jamais été. Tout ce qu'il faisait c'est qu'il était fort obligeant, fort officieux, et comme il se connaissait fort bien en étoffes, il allait en choisir de tous les côtés, les faisait apporter chez lui et en donnait à ses amis — pour de l'argent ».

Pour de l'argent ! voilà le trait final par lequel Molière a admirablement souligné l'ironie du tableau. Dès qu'un service est rendu pour de l'argent, dès qu'il a pour but un profit, dès qu'il est intéressé, il cesse sinon d'être un « service » — on peut lui donner ce nom si l'on veut — mais du moins il cesse d'avoir le caractère altruiste que ce mot évoque d'ordinaire. Il cesse d'être acte de solidarité. Le mot de service en lui-même, et abstraction faite de son but, ne signifie rien. Il peut même signifier de très vilaines choses. Qu'un homme politique influent me fasse donner une recette générale ou une décoration, il me rend certainement service, mais s'il se fait payer, alors ce service rendu s'appelle concussion et pot de vin. Qu'une femme, en accordant

ses faveurs, rende un homme heureux et qu'ainsi elle lui rende service, c'est possible, mais si ce service-là est payé il s'appelle prostitution. Je ne prétends point dire que l'acte du commerçant ou du vendeur ressemble en rien à tout cela, il est parfaitement légitime, mais je dis seulement qu'ayant pour unique but, par définition même, un profit à réaliser, il ne peut être qualifié de service. Les jurisconsultes romains, plus précis que Bastiat, avaient donné de l'échange une formule lapidaire en trois monosyllabes : *Do ut des* : je donne **pour** que tu donnes. Or donner pour recevoir — et même pour recevoir plus qu'on ne donne, car sans cela on ne donnerait pas — ce n'est pas rendre un service.

Et pourtant il peut arriver, il m'est arrivé deux fois, de me trouver dans des circonstances qui réalisaient tout à fait la définition de Bastiat. Une fois c'était en Suisse, à l'hospice du Saint-Bernard. J'y ai dîné et couché et ce n'est certes pas un médiocre service que que de trouver là — il y avait plusieurs pieds de neige — bon repas et bon gîte. En partant, on dépose dans un tronc ce qu'on veut. Beaucoup, parmi les milliers de visiteurs hospitalisés, ne déposent rien du tout. Mais les gens bien élevés le font. Ils versent une somme comme un don de reconnaissance, comme un acte de justice, comme « un service réciproque », rendu non seulement à l'hospice mais à tous les visiteurs futurs, car en somme, si personne ne payait, il faudrait finir par fermer les portes. Une autre fois, c'était dans un misérable village d'Aragon. Il n'y a point d'auberge, mais les rares voyageurs qui passent sont hébergés chez un hidalgo de l'endroit, un marquis, *il marchese Vio !* dont l'écusson est sculpté sur la porte d'entrée et

fortes, fortement exprimées, mais sans lien ? Il semble que les historiens de la morale aient penché vers cette dernière opinion : les uns ont, en effet, purement et simplement omis le nom et l'œuvre de Proudhon ; d'autres ne lui ont consacré que quelques lignes. Frédéric Jodl lui-même, qui lui fait une large place entre Cousin et Jouffroy, d'une part, et Comte de l'autre, s'exprime ainsi sur son compte ; « L'ouvrage (*La Justice*) dans le détail, est riche en passages saisissants, en pensées entraînantes, en réflexions mordantes ; l'ensemble, par le manque d'ordre systématique, par d'innombrables digressions, par des répétitions sans fin, est presque fastidieux [1]. »

La vérité est qu'il ne faut pas chercher dans *la Justice* l'ordre et le développement analytique d'une œuvre didactique ; mais il est cependant facile de démêler le plan du livre. J'y distingue les questions suivantes dans l'ordre que voici :

1° La définition de la morale et de son principe (1re étude) et le développement général de ce principe sous ses deux aspects subjectif et objectif et dans ses deux fonctions essentielles et inséparables : la justice dans les relations des personnes, c'est-à-dire au sens purement moral (2e étude) ; la justice dans les relations des personnes à propos des choses, ou dans sa valeur économique (3e étude).

Après avoir expliqué l'idée de justice dans son contenu, Proudhon en étudie les principales applications ; il montre comment cette idée doit inspirer et

1. F. Jodl, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, vol. II, p. 322.

renouveler le pouvoir politique, l'éducation des enfants, la condition des travailleurs, enfin la science elle-même (4e, 5e, 6e et 7e études).

2° Ici s'achève une première partie de l'ouvrage, celle dont le caractère est le plus général et théorique ; la suite est consacrée à prouver qu'il ne s'agit pas d'une utopie, à justifier la valeur pratique de la conception de l'auteur. C'est ce qu'il fait d'abord psychologiquement, en expliquant la réalité de la justice dans la conscience, comme faculté essentielle de l'âme (8e étude), et en la rattachant à la liberté, pour démontrer, avec sa relativité, son caractère idéal et sa forme progressive (9e étude). De même la 10e et la 11e études établissent sa réalité objective, c'est-à-dire l'existence d'un fait naturel et biologique, fondé sur l'amour, le couple humain qui, bien compris et réglé par la raison dans l'institution du mariage, devient le véhicule et l'organe de la justice dans le monde, l'origine des sociétés réelles, famille, cité, où la justice est appelée à se réaliser.

3° Ayant ainsi défini la notion de justice et démontré sa réalité, il conclut et justifie cette synthèse de l'idéal et du réel en montrant ce qui garantit, ce qui sanctionne, ou, suivant son expression, ce qui « scelle » la loi dans les différents domaines de l'activité humaine : c'est là l'objet de la 12e et dernière étude.

Ce plan est très simple et fort bien ordonné. Proudhon va du simple au complexe ; mais il ne commet pas l'erreur, dangereuse dans les questions de pratique, qui consiste à réaliser à part le terme simple et général que pose d'abord l'esprit, pour satisfaire aux nécessités de l'intelligence, et à regarder le

complexe comme n'étant *en réalité* qu'une sorte de dérivé *logique* du simple : il ne confond pas l'ordre de la pensée avec la loi du réel, et, à ses yeux, la conception de la justice n'est tout à fait mise au point que dans la seconde partie de l'ouvrage.

Ceci est très important à noter : si l'on veut bien comprendre Proudhon, il ne faut pas oublier qu'il fut un esprit synthétique, et qu'on doit le lire tout entier avant d'essayer de reconstituer sa pensée : c'est ce qui fait qu'un esprit surtout analyste éprouve quelque peine à le suivre, et commet facilement en l'étudiant des erreurs d'interprétation ; nous en verrons tout à l'heure un exemple.

Ainsi, bien que je ne puisse vous présenter ici qu'une esquisse de la morale de Proudhon, je ne puis me borner à vous exposer sa définition des principes de la morale ; mais je devrai toucher aussi aux applications dans lesquelles ces principes prennent à la fois précision et réalité.

a) *L'idée de justice : principes de la morale.*

1. L'Éthique est « la science des mœurs, c'est-à-dire des conditions formelles de la vie humaine et de sa félicité, aussi bien à l'état solitaire qu'à l'état social[1] ».

« Les mœurs étant les formes ou phénomènes par lesquels se traduit au dehors l'essence invisible, immuable du sujet, il en résulte d'abord que la moralité constitue en lui, comme la sensibilité, l'intelligence, l'amour et toutes les affections, une chose positive,

1. *Justice*, vol. I, p. 115.

réelle, non de fantaisie, que par conséquent elle est soumise à des lois et peut devenir l'objet d'une science. »

Ainsi les mœurs, d'après cette définition, « dépendent de deux séries de causes, une *constante*, dérivant de la nature de l'être, des *variables*, qui proviennent du dehors ».

2. La méthode à suivre dans la morale consistera donc, « après avoir classé les faits selon les facultés dont ils dérivent, à comparer entre eux les actes de même catégorie pour dégager de leurs variations le caractère ou la tendance commune, qui en est la loi ».

Dans ces idées, remarquons la synthèse qui se fait naturellement de deux conceptions souvent opposées de la morale, celles que Stuart Mill appelle la morale intuitive et la morale inductive : l'une, qui va d'emblée, ou très rapidement, à la façon de Kant, vers les principes généraux relatifs à la volonté morale ; l'autre, qui, s'appuyant sur l'étude objective des mœurs, en dégage les constantes par voie de généralisation empirique. Proudhon adopte et suit la méthode d'induction : toutes ses études prennent la forme historique ; et, sur les faits, pour un homme qui n'est pas un spécialiste, et qui de plus est un autodidacte, il est remarquablement documenté. Mais, partant de l'histoire et de la réalité morale objective, il ne s'y enferme pas ; il s'en sert pour aider la conscience à dégager d'elle-même par l'intuition et à préciser par le raisonnement la notion de ses fins morales. La méthode est intéressante, et bien que parfois l'imagination vive de Proudhon interprète et choisisse trop vite, elle est en somme assez sûrement appliquée.

3. La science des mœurs comprend, d'après la définition donnée plus haut, deux parties : la morale individuelle et la morale sociale. Mais, dans la première, « l'homme n'est serviteur que de lui-même », et elle n'offre pas les difficultés de la seconde. Le principe, déjà profondément senti des anciens, de la morale individuelle, c'est le principe de la dignité personnelle, du respect de soi. « L'accord de l'individu avec soi, telle est la constante subjective des mœurs. La vertu est l'énergie avec laquelle le sujet tend à faire prévaloir sa dignité ; la maxime de la dignité est la félicité. » Au point de vue de la morale individuelle, l'individu cherche simplement à se subordonner la nature. « Sa dignité prime à ce point de vue toute son existence, et sa félicité est sa seule loi[1]. »

Aussi Proudhon ne juge pas nécessaire de s'attacher à cette question. La vraie difficulté de la morale, c'est la morale sociale : on ne peut, en effet, pour la fonder, partir de la morale individuelle comme de quelque chose d'absolu pour en rabaisser ensuite le principe au niveau de la vie sociale. Loin de là : le problème de la morale sociale, c'est le problème moral dans toute sa compréhension : le principe social est un principe plus complet, plus pleinement moral que le principe individuel ; et si la pensée analytique va de celui-ci à celui-là, ce n'est pas pour fonder la morale sociale sur la morale individuelle ; la dignité personnelle, au contraire, n'est portée à son vrai sens et à sa pleine valeur que par le principe social.

Or ici une grande difficulté se présente : l'existence même du problème est contestée, parce qu'on n'ac-

1. *Justice*, vol. I, 1re étude, chap. I, passim.

corde pas facilement qu'il y ait une constante sociale, une règle commune de la félicité. On admet en général que la vie sociale est le domaine des variations illimitées, des coutumes changeantes, des opinions et des impressions indéfinies ; de sorte qu'on n'y voit pas matière de science. Il y a divergence des intérêts, opposition de la personne à la personne.

Ainsi s'opposent théoriquement, dans l'ordre social, des solutions extrêmes : le communisme et la liberté illimitée. Le communisme est une doctrine d'autorité qui prononce la déchéance de l'individu au nom de la société, et ainsi supprime la société, « qui devient troupeau. » Les libertaires nient les oppositions d'intérêts, identifient le juste à l'utile. Mais ce n'est là que la suppression par l'imagination d'un des deux termes de la question : ce n'est pas une solution ; et la doctrine libertaire ne peut pas se réaliser.

4. En fait, la solution qu'implique toute société, c'est l'accord des personnes ; accord subjectif, respect égal et réciproque des personnes ; accord objectif, respect égal et réciproque des propriétés et des intérêts, dans les limites fixées par la loi. Tel est le problème de la *justice*, sous ses deux aspects, moral et économique[1]. La conception autoritaire, la conception utilitaire de la vie sociale sont également fausses ; le problème social est avant tout un problème de droit et de devoir, un problème moral. La justice seule peut créer la société, garantir la liberté.

Qu'est-ce donc que la justice ? Il faut la considérer d'abord en elle-même dans le sujet.

1. *Justice*, voir vol. I, p. 119-120.

C'est par une opposition que Proudhon introduit la question. Le problème a toujours été posé ; il n'a pas toujours été résolu de même, et, dans le passé, deux solutions ont prévalu dans les sociétés organisées : celle des sociétés antiques, de la Grèce et de Rome, celle du christianisme et de l'Église.

Les anciens affirment la dignité de l'homme et lui rapportent la justice : c'est, dit Cicéron, « une disposition de l'âme relative à l'intérêt commun, accordant à chacun sa dignité » (*animi habitus, communi utilitate comparata, suamque cuique tribuens dignitatem*). Mais, étant donnée l'opposition des intérêts, la justice ne sera assurée que par un principe extérieur, la crainte des dieux. « La dignité personnelle est placée sous l'égide de la religion. » Pour les anciens, le principe de la dignité personnelle épuise la nature du sujet humain[1] ; le sujet de la justice est Dieu ; c'est une mythologie de la justice. « La morale des anciens, avec ses quatre divisions cardinales, Prudence, Justice, Force et Tempérance, est une morale d'individualisme, incapable de faire vivre une nation[2]. »

L'antagonisme de l'homme à l'homme subsiste donc ; et, en cherchant à l'arrêter, on en fait naître un autre,

1. Cette interprétation de la morale antique me paraît vraie en partie seulement, et d'une façon indirecte. La morale des philosophes grecs est une morale de la raison impersonnelle plutôt qu'une morale individualiste ; la notion de dignité n'apparaît guère que chez les stoïciens ; et pour eux elle n'a pas la valeur subjective qu'elle a pour nous. Mais, comme le milieu social est généralement peu favorable à l'effort de la pure raison, le sage préfèrera se retirer à l'écart, ou du moins se créer un milieu restreint propre à la réalisation de la perfection ; ainsi son attitude, tout impersonnelle en principe, aboutit à une pratique individualiste.

2. *Justice*, vol. I, p. 173.

de l'homme à Dieu. « La religion antique n'est qu'une béquille pour la morale. » Quand cette béquille s'usera, se pourrira, tout l'édifice de la société s'écroulera, en dépit des tentatives des philosophes, pour renouveler la religion en l'épurant (stoïcisme).

Dans cette corruption apparaît le christianisme, qui résout la difficulté en brisant l'homme : la dignité de la personne a disparu par la chute ; mais il y a un Dieu pur, absolument juste, qui relève l'homme par la grâce en lui communiquant sa justice. L'expiation, dont l'Église a la charge, relève l'homme, mais dans une autre vie. L'homme actuel, c'est l'égoïsme, qu'il faut mater en lui inculquant la bonté de son créateur. — Système fort, auquel la faiblesse de la solution antique a assuré une longue vie ; mais c'est « le système de la déchéance personnelle ou du *non droit*[1] ». La grâce, la charité gracieuse, arbitraire, se substituent à la justice ; la société humaine n'est toujours pas fondée.

Dès que l'homme reprend le sentiment de soi, veut fonder quelque chose, il se soustrait par cet effort au système chrétien, et alors se forme la doctrine révolutionnaire. La Révolution n'a pas inventé la justice ; mais elle en a eu la conscience nette. Il faut développer son principe et montrer à l'homme que la justice est en lui, se fonde en lui.

La justice exprime la position particulière de l'homme vis-à-vis de l'homme ; position différente de sa position vis-à-vis de la nature qu'il exploite. Le droit de l'homme vis-à-vis de l'homme, c'est le *respect*. « Sentir et affirmer la dignité humaine, d'abord dans tout ce qui nous est pro-

1. *Justice*, vol. I, p. 198.

pre, puis dans la personne du prochain, et cela sans retour d'égoïsme, comme sans considération aucune de divinité ou de communauté : voilà le droit. Être prêt en toute circonstance à prendre avec énergie et au besoin contre soi-même la défense de cette dignité : voilà la justice. Cela revient à dire que par la justice chacun de nous se sent à la fois comme personne et collectivité, individu et famille, citoyen et peuple, homme et humanité[1]. »

« Ainsi conçue, la justice, rendant toutes les conditions équivalentes et solidaires, identifiant l'homme et l'humanité, est virtuellement adéquate à la béatitude, principe et fin de la destinée de l'homme. Le droit est pour chacun la faculté d'exiger des autres le respect de la dignité humaine dans sa personne : le devoir, l'obligation pour chacun de respecter cette dignité en autrui. Au fond, droit et devoir sont termes identiques, puisqu'ils sont toujours l'expression du respect exigible ou dû, exigible parce qu'il est dû, dû parce qu'il est exigible ; ils ne diffèrent que par le sujet, moi ou toi, en qui la dignité est compromise[2]. »

La justice est donc la réciprocité des personnes ou des dignités. Prise comme idée, la justice est l'équation de deux êtres. Elle est (remarquons ces expressions) « absolue, immuable, non susceptible de plus ou de moins, mètre inviolable de tous les actes humains. »

Ainsi, contre le christianisme et contre les anciens à la fois, Proudhon affirme la rationalité de la justice. Elle est même l'idée rationnelle par excellence, la raison universelle des choses. « Dans l'ordre de la conscience, le plus élevé de tous, elle est la *justice* proprement

1. *Justice*, vol. I, p. 216.
2. *Justice*, I, p. 225.

dite, règle de nos droits et de nos devoirs ; dans l'ordre de l'intelligence, logique, mathématique, etc., elle est *égalité* ou *équation* ; dans la sphère de l'imagination, elle a nom *idéal*; dans la nature, c'est l'*équilibre*[1]. »

Sur elle, par suite, peut vraiment se fonder une science ; elle porte partout où on l'applique son caractère d'intelligibilité; elle n'est pas quelque chose d'empirique et de contingent, comme la sympathie, le sentiment altruiste, sur lequel Auguste Comte voulait établir la morale ; ni quelque chose d'arbitraire, comme la charité des chrétiens, communication à l'homme de la grâce divine. Ni l'instinct sociable, ni la charité ne suffisent à fonder un droit et n'exigent le respect. « La charité, écrivait déjà Proudhon dans les *Contradictions économiques,* nous est commandée comme réparation des infirmités qui affligent par accident nos semblables. Mais la charité, prise pour instrument d'égalité et loi d'équilibre serait la dissolution de la société. »

La justice, à la fois humaine et rationnelle, est pour la société des hommes un fondement inébranlable.

Ce n'est là encore qu'une définition ; et cette définition est ce qu'il y a de moins original dans la doctrine de Proudhon ; mais avant d'examiner ce qu'elle donne dans la réalité, il importe de la compléter, en considérant la justice objectivement : car, dans cette conception, on l'a vu, l'objet et le sujet sont indissolublement liés ; l'idée de justice, bien que fondée sur le sujet, serait mal comprise, si elle n'était définie que par rapport au sujet.

La justice a été définie subjectivement la réciprocité

1. *Justice,* I, p. 35.

des personnes ou des dignités; mais les hommes ne vivent pas que d'une vie subjective et spirituelle : leurs rapports ne sont pas seulement des rapports éthérés de sensibilité ou de raison. Ils vivent dans la nature : c'est dans la nature qu'ils sont en relation à propos des choses. Si la justice subjective est difficile à fonder, bien plus malaisée est la justice objective ou économique. C'est là qu'une règle vraiment rationnelle est nécessaire. Le problème social est pour Proudhon un problème moral ; mais cela ne signifie pas pour lui, comme pour quelques penseurs modernes, que les choses et les biens sont de peu d'importance, et que l'élévation des sentiments suffit à compenser la misère ou à la faire oublier ; ces bonnes intentions chrétiennes n'ont pour effet que de fausser la question sociale. La question sociale est une question morale : cela signifie que c'est encore la raison et sa loi, la justice, qui doivent fournir la mesure idéale que l'homme appliquera aux choses.

Voici, très brièvement, les principes de la solution proposée par Proudhon.

Il indique très clairement la difficulté du problème. La justice est subjective dans son principe, la conscience ; dans sa fin, l'homme. « Comment, en vertu de cette loi de subjectivité, allons-nous délimiter des rapports dont l'objet n'est pas nous, décréter, statuer, légiférer sur la possession, les ventes et les achats, le prêt, le louage, l'impôt, les prescriptions, les hypothèques, les servitudes, etc. ? Comment passer du subjectif à l'objectif, et, en vertu du droit au respect, définir le droit au travail ou le droit de propriété[1] ? »

1. *Justice,* vol. I, p. 245.

La difficulté est d'autant plus grande que les forces économiques ont leurs lois naturelles propres, par exemple la loi de l'offre et de la demande. Comment limiter ce fatalisme?

La solution est possible pour deux raisons. L'une est générale et toute philosophique : c'est que, au fond, l'opposition apparente de la nature et de l'homme n'est pas irréductible et que la loi de la conscience, la justice, est aussi la loi de la nature, l'équilibre. Mais il y a aussi une raison plus particulière de la possibilité d'une solution ; il faut la chercher dans une juste position du problème économique. Ce problème n'est pas, comme le veulent beaucoup d'économistes, celui de la production. Quand on fonde l'économie politique sur la question de la production, on la traite pour elle-même, et non pour l'homme, ce qui est absurde. L'homme ne produit pas pour produire : il produit pour son usage : c'est la répartition des biens qui est la question maîtresse de l'économie.

La jouissance suppose une appropriation : l'appropriation suppose une communauté positive ou négative, à laquelle cette appropriation déroge, mais qui l'autorise et la garantit. Voilà comment toute question relative aux biens devient une question de droit. Il ne s'agit pas des rapports des choses entre elles, mais des rapports juridiques qui s'établissent de l'homme à l'homme relativement à la jouissance des choses. Les rapports des choses entre elles influent bien sur l'usage qu'en peuvent faire les hommes ; mais la règle suprême ne peut venir ici que de l'homme et du droit. La loi de justice, en principe, est la loi suprême en matière économique.

La formule de la justice est ici le pendant de la formule morale qu'elle complète. S'il y a une fatalité économique, et par suite un risque à supporter dans la jouissance, la justice exige la répartition égale de ce risque et de cette fatalité. C'est le système de la « réciprocité des services ».

Ce système est conforme aux lois essentielles de la nature. C'est, dit Proudhon, une erreur de croire que la loi de la nature est la variation, l'inégalité : ce n'est là que l'apparence ; et au fond la nature, c'est la réduction des variations, la tendance à l'équilibre universel [1]. L'homme, en principe, est égal à l'homme vis-à-vis des choses comme en lui-même : les inégalités ne viennent qu'en second lieu et résultent du mauvais vouloir ou de l'ignorance. Seulement elles sont singulièrement malaisées à éliminer ; et la solution du problème est à longue échéance, parce qu'il n'est pas question de choses, mais de personnes, et qu'il « s'agit d'observer l'égalité sans porter atteinte à la liberté, ou du moins sans imposer à la liberté d'autre entrave que le droit [2] ».

Aucun système général ne peut donc fournir les solutions pratiques. Ces solutions sont partielles et progressives. Il faudra, par exemple, chercher entre ouvriers et maîtres l'équation des salaires aux services ; entre vendeurs et acheteurs l'équation du prix de vente aux frais de production, par l'élimination des intermédiaires ; établir le crédit gratuit, légitimer la propriété, répartir la rente entre l'exploitant et la société, résoudre le problème de la population par la chasteté dans le

1. Remarquons le rapport de ces vues avec celles qui se sont précisées de nos jours dans la science.
2. *Justice*, vol. I, p. 306.

mariage : il faudra en un mot étudier dans chaque cas des solutions différentes de questions différentes, et s'inspirer seulement dans toutes de la justice comme d'une idée directrice commune, non s'en réclamer comme d'un principe qui suffirait à tout, et qui ressemblerait à ceux sur lesquels utopistes et théoriciens croient pouvoir reconstruire de toutes pièces la société tout entière.

5. Proudhon éclaire et précise cette double définition de la justice subjective et de la justice objective par les multiples applications qu'il en fait : et chacune de ces études jette un jour nouveau sur sa morale et en étend la portée. Je ne puis malheureusement ici que marquer la place et indiquer l'idée essentielle de ces divers développements.

Au nom de la justice, il réorganise l'État, condamnant tous les systèmes autoritaires, depuis le droit divin jusqu'à la souveraineté du peuple, et préconise, non pas la suppression du pouvoir politique et du gouvernement, comme l'anarchisme absolu et matérialiste de Bakounine, mais la limitation de ce pouvoir par sa répartition, ce qu'il appelle le système fédératif : fédération des groupes et des fonctions dans la nation, et, au dehors, fédération des nationalités.

L'éducation, la formation d'hommes capables de justice, parce qu'ils seront pénétrés du sens de la justice, touche à la morale d'aussi près que la politique. Les vues pédagogiques de Proudhon sont du plus haut intérêt. Il fonde l'instruction supérieure sur les humanités d'abord, et sur les sciences, avec prépondérance des humanités, parce qu'il ne commet pas l'erreur grave et si fréquente qui consiste à confondre l'enfant

avec l'homme, et à oublier l'adaptation qui doit se faire de l'instruction à chaque âge. Je veux signaler ici les belles pages dans lesquelles il montre que la justice assigne à l'individualité un terme nécessaire : que la destinée de l'individu est achevée quand il a participé à l'amour, à la paternité, à la famille, puis au travail, ou génération industrielle, enfin à la conscience sociale, ou justice, qui est la plénitude de son être : que l'immortalité est inutile et qu'il faut aimer la mort, nous préparer à la belle mort, calme et sereine, qui est le couronnement de notre individualité.

Le problème du travail nous met au cœur de la justice, puisque le travailleur est l'homme considéré dans son action sur les choses, et par conséquent dans sa pleine réalité, à la fois subjective et objective. Le travailleur est véritablement le sujet de la justice ; rien n'a de prix que ramené à l'action. « L'idée, avec ses catégories, sort de l'action et doit revenir à l'action » : c'est-à-dire que toute connaissance théorique sort du travail et doit lui servir d'instrument. Le travail n'est pénible et rebutant que s'il est fatal ; il devient joyeux dès qu'il est libre et voulu, dès qu'il est susceptible d'être organisé par la justice. Il faut donc s'attacher avant tout à relever la valeur morale et intellectuelle du travailleur ; une instruction libérale et un apprentissage industriel multiple seront les principaux moyens que l'on devra mettre en œuvre ; le travailleur intelligent, éclairé, libre sera un homme plus complet que le savant lui-même, que le théoricien à qui manque la pratique.

C'est enfin la science même que la justice doit renouveler, en lui donnant conscience de son universelle

relativité, et de la subordination des sciences de la nature aux sciences morales. L'absolu est une fiction que la pensée emploie pour poser les questions, et sans laquelle aucune question ne pourrait naître ; c'est un moyen de fixer devant l'esprit ce qui change ; dès que nous réfléchissons, dès que nous posons une question, nous formulons un principe qu'il faut bien, pour le suivre, réaliser en imagination. Mais ce n'est qu'une fiction et le progrès de la pensée dans tous les domaines a pour effet de rejeter, d'éliminer l'absolu de la recherche, après s'en être servi pour la rendre possible. La multiplicité des éléments différents, des termes antinomiques qui s'offrent dans les solutions implique une compensation des uns par les autres, qui n'est possible que par leur réduction commune au relatif.

C'est l'idée de justice elle-même qui nous donne le premier exemple de cette réduction de l'absolu au relatif, dès que nous passons de la position générale et abstraite du problème à son application, du concept de justice à la réalité de la justice. C'est là un point qui paraît avoir échappé à Jodl ; cet auteur croit pouvoir relever en effet chez Proudhon une contradiction entre l'affirmation de l'immutabilité, du caractère absolu du concept de justice et l'affirmation de la relativité et de la perpétuelle évolution du droit. La contradiction n'existe pas, puisque d'un côté il s'agit seulement du principe théorique, et de l'autre de l'idée prise en acte et dans la réalité. Ceci nous prouve seulement que la notion de justice chez Proudhon n'est complètement élucidée que si, après l'avoir définie en elle-même, on l'étudie encore dans sa réalité.

b) *Réalité de la justice.*

Si la justice n'était qu'un concept, si toutes les conséquences qu'elle contient n'avaient pas de réalité, il faudrait avouer que l'homme n'a pas de morale et ne peut fonder une société. C'est ce que dit l'Église : avant la chute, la nature de l'homme était conforme à la justice ; aujourd'hui, elle ne l'est plus, et l'homme ne se soutient que par la grâce de Dieu.

Il reste donc à prouver la réalité de la justice, sa réalité dans l'âme comme faculté, et aussi sa réalité objective, matérielle, nécessaire pour la soutenir, puisqu'elle concerne la vie matérielle aussi bien que la vie spirituelle.

1. « Il faut que la justice, pour devenir efficace, soit plus qu'une idée ; il faut qu'elle soit en même temps une réalité. Il faut qu'elle agisse, non seulement comme notion de l'entendement, rapport économique, formule d'ordre, mais encore comme puissance de l'âme, forme de la volonté, énergie intérieure, instinct social... Il faut que cette justice nous la sentions en nous, par la conscience, comme un amour, une volupté, une joie, une colère... En deux mots, une *force* de justice et non pas simplement une *notion* de justice[1]. »

Puisque la société existe, et que la justice seule peut la soutenir, c'est qu'elle est réelle. Comment ? Comme faculté de l'âme. La conscience du bien et du mal, dont elle est la plus complète expression, est prouvée par le sens intime et par les faits sociaux. Nous avons la

1. *Justice*, vol. I, p. 132.

faculté juridique, et non pas seulement l'instinct social, qui ferait de nos sociétés des communautés analogues à celles des abeilles, des groupements sans liberté. L'homme n'accepte la société qu'avec la liberté, et la liberté ne fonde rien sans l'idéal de justice.

Si la justice est une faculté, et que cependant elle ne se réalise pas d'emblée, comme un instinct, si le mal existe, si l'avènement de la justice est lent et pénible, même en nous, c'est que nous avons la liberté. La liberté est dans l'homme ce que la spontanéité est chez l'animal ; c'est la synthèse originale de toutes nos puissances, l'essence de notre âme ; c'est la résultante des termes antithétiques qui nous constituent. Ceci revient à dire que nous ne sommes pas un être entièrement défini et fixé, que l'analyse n'épuise pas et ne peut pas épuiser notre nature. Psychologiquement, en dehors de toute métaphysique, nous devons donc affirmer la liberté comme complément de la nécessité dans notre nature. La liberté est notre âme même.

Proudhon pense ici en psychologue ; il sent la liberté comme une donnée subjective, comme un fait fonctionnel ; il ne comprend pas une liberté posée par une analyse comme indémontrable et cependant manifestée par des faits, par des exceptions absolues à l'ordre de la nature, par des premiers commencements. La doctrine de M. Renouvier sur la liberté lui paraît incompatible avec la méthode analytique de ce philosophe[1]. Mais la polémique soutenue à cette occasion entre les deux penseurs nous prouve qu'un esprit analyste éprouve beaucoup de peine à reconnaître des réalités positives

1. *Justice*, voir vol. III, p. 199, et vol. VI, p. 70 et suivantes.

qui ne soient pas définies ou définissables. Sans vouloir ici prendre parti dans ce débat, je ferai seulement remarquer que Proudhon paraît avoir mieux compris la position de son contradicteur que celui-ci ne comprenait celle de Proudhon.

Si la liberté est l'essentiel de notre âme, quelle en sera la fonction ? La fonction de la liberté, c'est l'idéal. La liberté n'est pas une chose, mais une manière d'être ; elle ne crée rien, mais elle transfigure ce à quoi elle s'applique ; c'est l'imagination s'ajoutant à la sensation, à l'intelligence. Grâce à elle, la justice n'est pas seulement pour nous un objet supérieur et trop parfait, une question posée, sans solution, un simple concept ; mais un idéal à réaliser ; la liberté en l'idéalisant lui donne sa majesté et sa forme.

Ainsi la liberté, unité de notre âme, ne subsiste cependant pas par elle seule ; élevée à l'absolu, elle disparaît ; elle ne subsiste qu'adossée à la nécessité, qui en est la matière et la contre-partie : elle ne dure qu'en se limitant et se critiquant elle-même, en se faisant relative, et par suite sociale ; et c'est ainsi qu'elle a sa fin dans la justice.

Idéalisant nos actions, elle nous permet aussi de varier nos opérations en utilisant nos diverses fonctions pour préparer notre affranchissement.

De tout cela résulte le caractère progressif de la justice : une faculté de l'âme est une fonction dont la nature est de ne pouvoir se réaliser qu'avec le temps, puisqu'elle n'est pas une fatalité, mais une liberté, et qu'elle ne peut se réaliser que par la position d'un idéal et l'action vers cet idéal. « S'il est vrai que la justice soit innée au cœur de l'homme, il ne s'ensuit

pas que ces lois aient été dès l'origine déterminées dans l'esprit humain avec netteté et pour toutes les catégories d'applications : ce n'est que peu à peu que nous en acquérons l'intelligence, et leur formule est le prix d'un long travail [1]. »

Les ressorts du progrès de la justice sont de deux sortes, naturels ou rationnels : la recherche de l'intérêt général, la sociabilité comme base, c'est-à-dire le fait psychologique naturel ; l'idéal de la justice poursuivi par la liberté, comme fin. Mais on ne peut confondre l'un avec l'autre, ni se contenter du premier, qui n'est qu'un fait sans valeur morale, sans généralité, et dont l'homme s'empare pour le transformer en le rationalisant, grâce à son libre arbitre [2].

Si l'on veut bien remarquer que dans l'idéal et par la liberté le progrès remplace la perfection, on dira qu'alors « la théorie de la raison pratique subsiste par elle-même ; elle ne requiert ni l'existence de Dieu, ni l'immortalité des âmes ; elle serait un mensonge, si elle avait besoin de pareils étais [3] ».

C'est une réalité humaine ; mais dès lors la réalisation en est illimitée. « Nous ne saurons jamais la fin du droit, parce que nous ne cesserons jamais de créer entre nous de nouveaux rapports ; nous sommes nés perfectibles, nous ne serons jamais parfaits ; la perfection, l'immobilité seraient la mort [4]. »

On voit ici clairement comment ce concept absolu, mais encore vide, se change en une réalité toute relative

1. *Justice*, vol. I, p. 100.
2. *Justice*, voir vol. III, p. 283.
3. *Justice*, vol. I, p. 142.
4. *Justice*, vol. I, p. 146.

et progressive, en tant que faculté de l'âme libre. Il ne s'agit pas, renonçant au Dieu irrationnel des chrétiens, d'élever une nouvelle idole, un nouvel absolu, le moi divinisé, l'humanité. Si l'individu est un absolu, le respect mutuel des individus devient impossible ; pour chacun, hors de soi il n'existe plus que des choses, simples instruments de sa puissance. Le moi et la liberté, le droit, que je respecte en autrui, limitent mon propre moi, ma propre liberté, mon propre droit.

La justice n'est pas seulement liée à la dignité ; elle n'en est pas l'extension logique hors de moi ; elle la suppose, mais elle la réalise et contient plus qu'elle. Par la justice, la personne se dépasse elle-même au dedans. Il y a en nous, non seulement un instinct social, mais une raison collective, qui limite notre personne par les autres, et qui n'est pas à construire, à expliquer par le sentiment de la personne isolée et de sa dignité ; c'est cette faculté qui exprime notre concept de justice.

C'est là ce que Proudhon regarde comme le point essentiel et le plus nouveau de sa conception morale ; c'est ici qu'il s'oppose à la fois aux individualistes libertaires, qui croient pouvoir passer analytiquement de la dignité à la justice, et aux communistes autoritaires qui, reconnaissant l'impossibilité de ce passage, sacrifient l'individu et sa dignité à un être objectif imaginaire, la société.

La conciliation, pour Proudhon, a lieu dans le sujet lui-même, et, si dans la science elle se dégage lentement, dans les sentiments, c'est-à-dire dans la réalité même du sujet, elle est cependant toute primitive et fondamentale. Le rapport exprimé dans la formule de

la justice : respect égal et réciproque des personnes, est contemporain de ses termes ; ni la personne n'est posée en réalité avant la société, ce qui rendrait la justice et la société incompréhensibles, ni la société avant les personnes, ce qui supprimerait la moralité et la justice. C'est l'idée mutuelliste et commutative qui est l'essentiel.

De ce point de vue, Proudhon définit et rejette l'assimilation de la société à un organisme et toutes les doctrines autoritaires qui s'appuient sur cette assimilation ; c'est sur la personnalité libre que se fondent la société et la justice, mais sur la personnalité prise dans le groupe, et non sur la personnalité isolée ; et c'est là une réalité : car « la puissance effective du groupe excède la somme des forces individuelles qui le composent[1] ». L'âme de l'homme est déjà une force de collectivité ; les individus ont des rapports, forment un groupe qui est autre qu'eux et plus qu'eux.

La raison collective élimine l'absolu du moi, en l'opposant à un autre moi ; et ainsi elle corrige les excès de l'individualisme ; à la propriété absolue, elle substitue la propriété simple délégation ; à l'usure légale, le crédit mutuel gratuit, à l'absolutisme d'État, le gouvernement balance de forces ; à la charité, le droit ; à la concurrence, la solidarité.

Mais cette conversion n'implique pas la condamnation de l'individualité ; elle la suppose, non comme antécédent, mais comme élément[2].

« La liberté, disciplinée par elle-même, c'est le fonds et le tréfonds de notre philosophie révolutionnaire[3]. »

1. *Justice*, vol. III, p. 114. Cf. vol. II, p. 99 et sqq.
2. *Justice*, voir vol. III, p. 100.
3. *Justice*, vol. III, p. 102.

« L'État n'a pas de plus grande affaire que de veiller à ce que chacun respecte la personne, la propriété et les intérêts de chacun, en un mot que tous soient fidèles au pacte social ; ... loin de commander les intérêts, il n'existe que pour les servir[1]. »

Y a-t-il du mysticisme dans cette conception ? Oui, diront les logiciens, les esprits analystes. Non, répondra Proudhon, au nom de la psychologie et des faits. « Considérez ce qui se passe en votre âme : l'opposition des facultés, leur mutuelle réaction est le principe de son équilibre, disons plus, la cause du sentiment qu'elle a de son existence... Le moi est en un sens une résultante, et n'en est pas moins pour nous une réalité, supérieure même à chacune de ses composantes... Ainsi va la société : l'opposition des puissances dont se compose le groupe social, cités, corporations, compagnies, familles, individualités est la première condition de sa stabilité : qui dit harmonie ou accord, en effet, suppose nécessairement des termes en opposition. Essayez une hiérarchie, une prépotence : vous pensiez faire de l'ordre, vous ne faites que de l'absolutisme[2]. »

L'individualisme est donc faux, si l'on entend par là que l'individu isolé est l'élément social. L'élément social est le groupe, mais à une condition, qui est la sauvegarde de l'individu, et hors de laquelle il n'y a que tyrannie ; c'est que le groupe ne vote pas comme un seul homme, que la voix de chacun s'y fasse entendre, que la pensée du groupe résulte de l'accord après discussion, de la réduction au relatif des idées absolues de

1. *Justice*, vol. I, p. 123.
2. *Justice*, vol. III, p. 105.

chacun de ses membres, qu'il en ressorte une transfiguration intérieure des individus.

Toutefois, si ce progrès est possible par la liberté, dépendant de la liberté il n'est pas nécessaire ; il rencontre un obstacle dans la splendeur même de l'idée qui le dirige. « Les premiers qui sous le coup de cette illumination radieuse du sens moral s'organisèrent en sociétés furent si ravis qu'ils prirent l'émotion de leur cœur pour une inspiration surnaturelle, témoignage d'une volonté divine devant laquelle ils ne surent qu'humilier leurs fronts et frapper leurs poitrines[1]. » La théorie de la justice humaine immanente suffit donc à expliquer les fictions de la prétendue révélation ; et inversement celle-ci constitue une première mythologie de la justice qu'il faut respecter. « Dieu est l'ombre de la conscience projetée sur le champ de l'imagination[2]. »

La décadence est ainsi toujours près du progrès ; elle est l'autre face de la liberté. La première image de la justice est fautive : l'homme qui aperçoit l'erreur à ses effets renonce alors à l'idée elle-même ; il cesse d'idéaliser la justice qu'il avait mal comprise ; et ainsi se produit la décadence. En renonçant à l'idée, il ne peut renoncer à la liberté, c'est-à-dire à l'idéalisme ; il s'attache alors à l'idéal, qui n'est rien en soi, pour lui-même ; il en fait une chose, un être et lui rend un culte. Aussi peut-on dire que « toute société progresse par le travail, la raison et le droit idéalisés, que toute société rétrograde par la prépondérance de l'idéal[3] ».

1. *Justice*, vol. I, p. 146.
2. *Justice*, vol. III, p. 317.
3. *Justice*, vol. III, p. 307.

L'imagination cultivant son propre pouvoir et les objets fictifs qu'elle crée ainsi : voilà le signe de toute rétrogradation ; c'est un renoncement de l'homme à sa réalité. L'idée pour l'idée, l'art pour l'art, la forme prisée pour elle-même, et la force réelle omise : c'est ce que toute époque en décadence nous laisse apercevoir. La défaillance des volontés[1] est encore un signe redoutable du même fait. Notre temps présente tous ces indices à la fois.

2. C'est là ce qui rend indispensable de chercher aussi dans la nature quelle est la réalité qui est propre à servir de premier support à la justice, à être pour la raison collective ce qu'est le corps pour la raison individuelle, quelle est la forme sociale à favoriser, à instituer : car sur les consciences on n'agit point à volonté, tandis que sur les institutions une action est possible.

Cette dernière question fournit donc dans la morale de Proudhon un terme nécessaire autant que les précédents, et nous la montre encore divergente, et, peut-être bien d'une façon très juste, de la plupart des doctrines de notre temps, qu'elles se réclament de l'individualisme ou du socialisme.

L'amour réunit par une société naturelle l'homme et la femme, mais en abaissant la dignité de la femme et aussi celle de l'homme ; mais épurons l'amour, idéalisons-le ; fixons-le par le mariage, et le couple humain ainsi renouvelé va nous fournir l'organe même de la justice.

L'homme et la femme sont bien, en effet, en dépit des préjugés contraires de notre époque, deux êtres dis-

1. *Justice*, voir vol. VI, p. 265 et sqq.

semblables et complémentaires, deux individus tels que l'un ne peut attendre que de l'autre sa pleine valeur. Ils sont une âme en deux corps. L'homme, dans l'ordre physique, intellectuel et moral, est initiateur, créateur; il a la force et le génie. La femme lui est inférieure à tous ces points de vue, c'est-à-dire dans le fond; mais elle a la grâce et la beauté. Elle seule peut développer, humaniser, socialiser ce qu'elle reçoit de l'homme et mettre en valeur sa force créatrice et son génie. Il y a donc de l'homme à la femme une société naturelle; entre égaux, au contraire, entre individualités identiques, il n'y a pas aisément société fondée sur la justice, société véritable, limitation des uns par les autres, mais plutôt rapport de subordination, association factice et sans âme.

Ainsi la société de l'homme et de la femme est celle qu'il faut consacrer avant toutes les autres, au lieu de la dissoudre. Il ne peut y avoir de base plus sûre pour la société, pour la justice. La société conjugale crée les autres, qui la complètent et doivent la garantir. « L'éthique fait suite à l'histoire naturelle[1]. »

La fin de cette société n'est pas l'amour, qui n'en est que l'initiation naturelle. L'amour est une manière d'être, un idéal, et non, par suite, un but. Il se détruit lui-même, comme tout idéal; il ne dure qu'un temps, comme tout sentiment. Le mariage indissoluble lui donne une fin, la justice, qui lui survit, et crée la famille, où l'œuvre de justice se continuera par la formation de l'enfant.

Dans la famille, à son tour, le lien de sentiment s'affaiblit; il se renouvelle par des croisements; et ainsi de la famille vont sortir les groupes plus étendus, germes de la cité.

1. *Justice*, vol. IV, p. 236.

« Le couple conjugal, la famille, la cité forment ainsi trois degrés de juridiction : le premier servant de principe et de soutien aux deux autres; le troisième, par sa raison générale affranchie de tout individualisme et par sa force de collectivité supérieure à la totalité des actions individuelles, donnant au mariage et à la famille la garantie de respect, de travail et de subsistance qu'ils exigent[1]. »

IV

Conclusion

Telle est dans ses grandes lignes la morale de Proudhon. Son objet est la moralité réelle des hommes et des sociétés, non l'élaboration d'un système subtil fait seulement à la mesure d'une tête de philosophe ou de savant.

A la base de cette morale nous trouvons une critique vigoureuse, passionnée, non des doctrines des philosophes, si nombreuses, théoriquement si dissemblables, et souvent si voisines du point de vue pratique, mais des idées qui ont régi l'humanité civilisée, celle du moins dont nos sociétés européennes sont les héritières. L'homme incomplet que définit la pensée gréco-romaine prépare, selon Proudhon, l'homme déchu du

1. *Justice*, vol. IV, p. 236.

christianisme : dans le christianisme, avec l'homme et la raison, la morale a disparu ; non point les actions, mais la moralité des actions, la règle de cette moralité qui seule peut les assurer dans l'humanité. Le dogme en lui-même n'intéresse pas Proudhon ; mais il stigmatise l'immoralité qu'il a couverte et provoquée.

Après le christianisme, tout est à refaire, toute la morale et l'homme lui-même à qui il faut rendre la conscience de soi : c'est cette œuvre que Proudhon appelle la Révolution, parce que la Révolution française en a eu l'idée claire. En l'accomplissant, partout elle se heurte à l'Église, parce que c'est l'Église qui a formé les âmes et les institutions. De l'Église l'action est si forte encore, l'empreinte si durable qu'après elle il n'est pas d'ennemis plus redoutables pour la Révolution que ceux qui l'imitent en la combattant, c'est-à-dire tous les faiseurs d'utopies, les dogmatiques et les autoritaires, le jacobinisme, « cette affection, cette maladie, cette sorte de pestilence morale, particulière au tempérament français », dont toute l'idée « consiste à user du pouvoir tel que l'a laissé l'ancien régime et sans rien changer à sa notion, mais seulement dans d'autres vues et pour une autre fin[1]. »

L'œuvre de la Révolution est toute différente ; il s'agit de toute une création nouvelle. Il faut rendre l'homme à lui-même en lui révélant en lui-même, dans l'idée de justice, le vrai principe universel de la morale, c'est-à-dire de l'action de l'homme à l'homme et de l'homme à la nature ; puis en lui montrant que cette idée n'est pas seulement un concept abstrait, une construction de

1. *Justice*, vol. VI, p. 164.

l'esprit, une question sans solution, mais l'expression claire d'un sentiment, d'une faculté, du sentiment le plus profond et de la faculté essentielle de l'âme, de la conscience, par suite une fin, la fin suprême pour sa liberté, et qu'il en peut attendre de lui-même la réalisation progressive ; enfin en lui apprenant à reconnaître dans le couple humain le groupe naturel qui est le seul organe d'abord possible de la justice, et qu'il faut fortifier avant tout en vue d'assurer le progrès de la moralité sociale.

« Fondée sur la justice, consistant uniquement dans une exposition de la justice, la philosophie de la Révolution est *a priori* irréfutable. Je puis défier le dialecticien le plus subtil de trouver à cette cuirasse le moindre défaut, et, en attendant qu'il le trouve, lui signaler moi-même le côté par lequel sa critique, quelle qu'elle soit, tombera.

« Aucun homme ne peut nier la justice. Qu'il l'essaie, un concert de protestations va s'élever de toutes les poitrines humaines autour de lui.

« Or la justice n'est rien, ou elle est nécessairement telle que je l'ai dite : c'est plus qu'une notion, un rapport, une spéculation économique, un procédé utilitaire ; c'est un sentiment impérieux de l'âme, une puissance énergique qui s'affirme, se veut, s'impose, ne souffre ni réclamation, ni raillerie ; de toutes les facultés de l'être vivant la plus dominatrice, la plus nécessaire, à laquelle la nature a donné pour organe ; non un appareil particulier, comme à l'entendement, non pas même un individu, comme à la liberté, mais un couple, une âme double, une existence en deux volontés et deux personnes.

« Accorder la justice, comme loi essentielle de l'humanité, c'est accorder sa réalité comme puissance, c'est accorder toute la philosophie de la Révolution. Inversement, attaquer cette philosophie sur un point, c'est attaquer la justice, non seulement dans sa réalité, mais dans son idée, ce qui est impossible[1]. »

Ainsi Proudhon n'a pas seulement détruit ; fidèle à sa devise : « *Destruam et ædificabo* », il a reconstruit. Mais cette construction n'est pas comme un nouveau dogme ; prise dans la réalité, la justice est progressive, lente dans son avènement, et la pratique est le terrain de la conciliation. Sûr de son idée directrice, ferme dans sa foi pratique, il sait qu'on ne peut aboutir en un jour, et même qu'on n'aboutit jamais complètement. Il sait aussi que pour qu'un progrès soit considérable et pour qu'il soit sûr, il faut le concours de tous, la paix sociale. « Les révolutions ne s'improvisent pas : nous ne l'éprouvons aujourd'hui que trop. Pour convertir une société, faire d'une multitude asservie de longue main une nation intelligente, libre et juste, c'est peu que des remaniements politiques ; l'éducation même ne suffit point ; il faut une régénération de la chair et du sang. J'accorde donc toutes les transitions que l'on voudra[2]. »

« L'homme a beau étendre le cadre de ses idées, sa lumière n'est toujours qu'une étincelle promenée dans la nuit immense qui l'enveloppe[3]. » Le mysticisme est ainsi un élément indestructible de l'âme ; il faut seulement, autant qu'il est possible, le surveiller et en assurer la place ; on ne peut le supprimer. Et le livre finit

1. *Justice*, vol. IV, p. 348.
2. *Justice*, vol. II, p. 339.
3. *Justice*, vol. IV, p. 232.

sur un projet de nouveau concordat, de traité entre la Révolution et l'Église unies pour le triomphe de la justice.

Je ne dirai pas que cette philosophie et cette morale soient sans imperfections, que les détails surtout en soient toujours assez précis et la psychologie assez ferme et constamment solide. Mais je crois qu'on peut y reconnaître et y admirer une esquisse déjà remarquable d'une philosophie de l'action.

On se plaint souvent que nos moralistes soient trop étrangers à la vie, trop constructeurs de systèmes, que leurs préceptes par suite manquent d'efficacité, ou n'en puissent avoir que dans un cercle assez restreint d'initiés. C'est vrai pour beaucoup d'entre eux ; mais il en est au moins un qui fait exception à cette règle, qui n'a pas pas été seulement un savant ou un littérateur, mais avant tout un homme, et un homme du peuple : c'est Proudhon. Je crois donc que nous aurions quelque profit à l'étudier de près, au moins comme un initiateur et à faire de l'influence diffuse considérable qu'il a exercée et qu'il exerce aujourd'hui même une influence plus forte encore et plus directe.

V

KARL MARX

Par Adolphe Landry.
Agrégé de philosophie,
docteur ès lettres.

Ce n'est pas entreprendre une tâche aisée que de vouloir traiter des idées morales de Karl Marx. Nulle part en effet dans l'œuvre de Marx ces idées ne sont exposées d'une manière systématique. Le principal ouvrage de Marx, *Le capital,* est, comme l'indique le sous-titre, une critique de l'économie politique. Les autres ouvrages de Marx, si l'on néglige quelques menus écrits, sont des ouvrages de polémique ou de propagande, tels la *Misère de la philosophie* ou le *Manifeste communiste* [1] ; ce sont des applications à des événements contemporains de la méthode historique chère à Marx, tels *La lutte des classes en France, Le* 18 *brumaire de Louis Bonaparte, Révolution et contre-révolution, La question d'Orient, La guerre civile en France* : dans tous ces ouvrages les idées morales de Marx n'apparaissent guère jamais que sous forme de boutades et de sarcasmes lancés en passant.

Il est vrai que pour connaître la pensée de Marx, on peut s'aider des ouvrages de son fidèle ami et collaborateur Engels [2]. J'y aurai recours souvent pour ma part :

1. Celui-ci, on le sait, rédigé en collaboration avec Engels.
2. Voir notamment l'*Anti-Dühring (Herrn Eugen Dühring's Umwälzung*

car il se trouve que de la doctrine si vaste et si riche que Marx et Engels s'étaient constituée — et dont Marx paraît devoir être regardé comme l'auteur principal — Marx a développé surtout le côté économique et politique ou social, Engels le côté philosophique. Toutefois, si étroite qu'ait été l'intimité, la communion intellectuelle des deux amis, c'est toujours une chose un peu hasardeuse que de chercher l'expression des idées d'un penseur dans ce que, sous son propre nom, un autre a écrit. Et d'ailleurs Engels lui-même n'a jamais donné de ses idées sur l'éthique, et de celles de son ami, un exposé qui fût parfaitement clair, et complet, et cohérent.

Ainsi donc c'est tout un travail d'interprétation et de construction qui est nécessaire pour déterminer quelles furent les idées morales de Marx[1].

I

Mais à vrai dire peut-on légitimement parler d'une éthique marxiste ? Marx a-t-il eu des idées sur la morale, j'entends des idées positives ? Il est permis tout d'abord

der Wissenschaft), *Der Ursprung der Familie*, et l'essai sur *Ludwig Feuerbach*.

1. Il y a déjà toute une exégèse marxiste. Dans cette exégèse, il y a lieu de recommander particulièrement le livre de Masaryk, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, Vienne, 1899 : c'est le livre d'un esprit consciencieux et assez juste ; moins vastes de proportions, mais plus pénétrantes à mon avis sont les études d'Andler (*Revue de métaphysique et de morale*, 1897 ; étude écrite à propos des *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* d'Ant. Labriola) et de Croce (*Matérialisme historique et économie marxiste*, Paris, Giard et Brière, 1901 ; v. en particulier au III, § 5). On trouvera la bibliographie des études sur le marxisme chez Masaryk et aussi chez Croce.

d'en douter, et certains, effectivement, le nient. Marx a si vivement combattu les systèmes de morale, et en telle manière, qu'on a cru souvent, et non sans quelque apparence de raison, que son intention avait été de proscrire toute morale, qu'il n'avait fait dans sa doctrine, pourtant toute orientée vers la pratique, aucune place aux considérations proprement morales.

Il n'est pas besoin d'être très familier avec Marx pour avoir constaté son aversion profonde, son mépris de ce qu'il appelle l' « idéologie ». D'après Marx, les philosophes sont tous tombés dans cette erreur, de s'imaginer qu'ils arriveraient à la vérité en raisonnant sur les concepts que formait leur esprit. Tel cet Hegel, dont l'enseignement avait nourri Marx, et de qui Marx a beaucoup employé les formules, l'appareil dialectique : il prétendait que la réalité ne faisait que dérouler le procès logique de l'idée, et voulait que l'évolution de cette idée fût indépendante : ce qui était commettre un « sens dessus dessous idéologique »[1].

Marx condamne la méthode idéologique premièrement parce qu'elle est dangereuse, ou plutôt parce qu'elle le serait si les doctrines qu'elle produit pouvaient avoir quelque efficacité. Que dans le temps où existaient l'esclavage, le servage, une morale eût eu cette vertu de décider les hommes à abolir ces institutions, il en fût résulté pour l'humanité beaucoup de dommage : pendant un stade de l'histoire, de telles institutions ont été nécessaires.

Mais les idéologies sont à peu près dépourvues d'effi-

1. Engels, *Feuerbach* (dans *Religion, philosophie, socialisme*, Paris, Jacques, 1901, p. 206).

cacité ; elles sont à peu près vaines, pour autant qu'elles entrent en lutte avec les instincts essentiels de l'homme, avec les institutions qui, étant donné les conditions où s'exerce l'activité de l'homme, correspondent à ces instincts. Elles sont à peu près vaines, plus souvent encore, parce qu'elles ne font qu'exprimer des nécessités sociales transitoires, parce qu'elles procèdent de ces nécessités inconsciemment senties. L'illusion idéologique, c'est de croire que la conscience dirige l'action. Marx, proclamant à sa façon ce primat de la volonté que — dans des sens sans doute un peu différents — des philosophes illustres affirmaient de leur côté à peu près dans le même temps, veut que la conscience, que les idées conçues par l'esprit soient une sorte de reflet des réalités de l'action : « ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son existence, mais son existence sociale qui détermine sa conscience »[1].

Cette théorie, c'est le « matérialisme » marxiste. Matérialisme non plus « mécanique », comme celui des philosophes du XVIIIe siècle, mais historique[2] : car l'explication, l'origine des institutions, des croyances, des idées des hommes, d'après Marx, devra être cherchée dans l'étude des circonstances historiques qui font l'homme et sa pensée, à chacun des moments de l'évolution sociale, tels que nous les voyons.

Pour Marx, nos pensées sont déterminées par nos conditions d'existence, au sens plus général de l'expression ; mais de tous les facteurs de l'évolution historique, le premier, le plus important est le facteur économique. Les conditions économiques sont, dans une société donnée, le fait le plus considérable. La première des choses pour les hommes, n'est-ce pas de s'assurer la subsistance, d'acquérir des richesses, c'est-à-dire de se mettre à même de satisfaire leurs désirs ? Ainsi les changements dans la technique productive, les progrès de l'industrie des transports, les transformations, de quelque nature qu'elles soient, qui affectent et modifient la structure économique de la société, les rapports économiques des hommes, sont les grands événements de l'histoire de l'humanité, ceux dont tous les autres événements, toutes les autres transformations dépendent en dernière instance[1].

1. *Critique de l'économie potitique* (Paris, Schleicher, 1899, p. v).
2. Engels, *Anti-Dühring*, *Feuerbach* (*Religion, philosophie, socialisme*, pp. 118-121, 181-184).

Je ne m'attacherai pas à parcourir toutes les applications que Marx, et Engels avec lui, font de cette théorie : ce sont les institutions politiques, tout d'abord, que la structure économique de la société détermine[2] ; mais il n'est pas jusqu'aux croyances religieuses qui ne se rattachent à cette structure[3]. Je ne m'attacherai pas non plus à expliquer de quelle manière doit être entendue cette détermination des institutions et des croyances par les rapports économiques, à montrer qu'il ne s'agit pas ici d'une détermination toute simple

1. Sur ce qu'il faut entendre exactement par la structure économique de la société, voir la 3e des lettres d'Engels mises en appendice au livre d'Ant. Labriola, *Socialisme et philosophie* (Paris, Giard et Brière, 1899). On trouvera une critique de la conception de Marx et d'Engels dans Stammler, *Wirtschaft und Recht*, et dans Andler (art. cité).
2. « Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur vous donnera la société avec le capitaliste industriel » (*Misère de la philosophie*, Paris, Giard et Brière, 1896, p. 151).
3. Engels, *Feuerbach* (*Religion, philosophie, socialisme*, pp. 226 et suiv.).

et immédiate, que Marx n'a jamais voulu réduire les problèmes historiques à des équations du premier degré, que les institutions, les croyances déterminées par les rapports économiques jouissent, une fois créées, d'une certaine indépendance, réagissent sur les causes qui les ont fait naître, et tendent à survivre à ces causes[1]. L'essentiel est d'indiquer que parmi ces faits sociaux que détermine la structure économique de la société se rangent les systèmes de morale. Ce ne sont pas seulement les mœurs qui dépendent de cette structure[2]; ce sont aussi les morales théoriques : ainsi lorsque les révolutionnaires français ont établi en France cette égalité toute formelle et fallacieuse, l'égalité des droits, lorsqu'ils ont donné aux Français une liberté non moins formelle et fallacieuse, croyant se fonder sur la raison éternelle, ils ont simplement, en réalité, « fait triompher l'idéalité bourgeoise », renversé les obstacles qui s'opposaient au développement du régime capitaliste[3].

Il faut donc renoncer à la méthode idéologique. Plus de ces systèmes ambitieux qui prétendent exprimer la vérité éternelle : car il n'est point, dans l'ordre de la pratique, de vérité éternelle. Mais cependant, n'avons-nous pas besoin de règles pratiques, ou du moins d'une méthode d'action ? Quelle méthode Marx va-t-il nous proposer ?

La méthode d'action marxiste se déduit de cette même conception du matérialisme historique au nom

1. Voir les lettres d'Engels déjà citées.
2. Voir *Le capital*, liv. I, pp. 211-212 de la trad. fr. de J. Roy.
3. Engels, *Anti-Dühring* (*Religion, philosophie, socialisme*, p. 95).

de laquelle Marx a si sévèrement condamné les idéologies. Nous devons renoncer à vouloir subordonner la réalité à des idées. Notre effort au contraire devra tendre à connaître, à comprendre cette réalité ; et dans notre action, nous nous inspirerons des nécessités du moment. Les philosophes ont toujours fait de la théorie ; la pratique devait se régler sur cette théorie. Il faut unir étroitement la théorie et la pratique, et en telle sorte que celle-ci commande celle-là. La tâche que nous accomplissions d'une manière pour ainsi dire inconsciente, il faut voir nettement quelle elle est, pour l'accomplir mieux ; il faut que nous discernions clairement le but où nous nous dirigions déjà : il s'agit non pas de commencer un nouveau travail, mais de poursuivre consciemment le travail commencé[1].

La méthode d'action que je viens de définir, voyons comment Marx va l'appliquer à celui des problèmes pratiques dont il s'est particulièrement, ou même uniquement soucié, à celui qui a absorbé toute son attention, le problème de la propriété : cela nous permettra de mieux comprendre en quoi elle consiste.

Pour Marx, le temps présent est essentiellement caractérisé par les progrès et l'extension universelle d'un régime économique dont les commencements sont assez récents, le régime capitaliste. Ce régime, qui consiste dans la division de l'humanité en deux classes, l'une, celle des capitalistes, maîtresse de tous les moyens de production, mais ne les mettant point elle-

1. *Lettres à Ruge*, dans les *Deutsch-französische Jahrbücher*, Paris, 1844. Il s'agit, dit encore Marx, d'éclaircir au monde ses propres actions ; c'est là la réforme de la conscience qu'il veut entreprendre.

même en œuvre, l'autre déshéritée complètement, et contrainte, toute libre qu'elle est nominalement, de vendre sa force de travail aux capitalistes pour assurer sa subsistance, ce régime élimine tous les vestiges des régimes antérieurs : il s'introduit chaque jour dans de nouvelles branches de la production, il conquiert chaque jour des pays nouveaux.

Mais le capitalisme envahisseur porte en lui-même des germes de mort ; ses progrès mêmes, si rapides et si frappants, le vouent à une disparition prochaine, et fatale, le condamnent à céder la place à un régime nouveau, dans lequel la division de l'humanité en deux classes, l'une exploiteuse, l'autre exploitée, n'existera pas, où la liberté et l'égalité ne seront plus de vains mots. Le capitalisme est révolutionnaire, affirme Marx[1] ; il travaille à sa propre suppression, et il y travaille de deux manières. D'une part, la loi de la baisse du profit, qui selon Marx est une des grandes lois de l'économie capitaliste, pousse les capitalistes à développer sans cesse leur production, à la développer au delà de ce que réclame l'état du marché ; il y a surproduction constante, et par suite des crises se déclarent, qui se succèdent suivant un rythme nécessaire, de plus en plus violentes, causant dans la société des ébranlements de plus en plus profonds. D'autre part, l'extension du capitalisme, la concentration progressive des capitaux, rejettent dans la classe des prolétaires un nombre toujours accru d'individus ; la contradiction s'aggrave du caractère social de la production et de la forme privée de la propriété : la socialisation

1. *Le capital*, liv. I, p. 210 de la trad. fr.

de la production par l'expropriation des capitalistes, cette socialisation, conforme à l'intérêt d'une majorité toujours grandissante, devient de jour en jour plus facile[1].

La marche nécessaire de l'humanité se faisant dans le sens que je viens d'indiquer de la substitution au régime capitaliste du régime communiste, il ne peut être question, pour celui qui veut agir, que d'une chose : travailler à éclairer le prolétariat, à lui donner une conscience nette de ses intérêts, de sa force, de son avenir. Le prolétariat a une grande mission historique à remplir : c'est lui qui recueillera des mains de la classe capitaliste la direction de la production ; il importe de l'instruire, de le discipliner en vue du moment où cet événement s'accomplira.

On sait que cette tâche à laquelle il nous convie, Marx s'y est dévoué pendant toute son existence. Du moment où il eut constitué cette doctrine à laquelle il devait rester fidèle jusqu'à la fin — et cette doctrine est déjà indiquée dans les *Lettres à Ruge* des *Deutsch-französische Iahrbücher*, lesquelles datent de 1844 —, de ce moment, Marx n'a pas cessé de prodiguer au prolétariat ses conseils, ses encouragements ; à Paris, à Bruxelles, à Cologne, à Londres, partout où il a passé, il s'est montré un agitateur et un organisateur infatigable des classes ouvrières : il a, de la manière la plus complète et la plus digne d'admiration, conformé sa vie à ses idées.

1. Voir la *Misère de la philosophie*, p. 174, la *Critique de l'économie politique*, pp. V-VII, le *Manifeste communiste*, §§ 14-15, et dans Engels, l'*Anti-Dühring* (*Religion, philosophie, socialisme*, pp. 124-144).

II

J'ai exposé sommairement ces conceptions de Marx qui se rapportent à la pratique. Je les ai exposées telles qu'elles se présentent à nous quand nous lisons les passages de ses œuvres, ou des œuvres d'Engels, où elles se trouvent exprimées. Mais ce n'est point toujours faire suffisamment connaître la pensée d'un auteur sur un sujet que de juxtaposer, même dans un ordre rationnel, les textes de cet auteur où ce sujet est touché. Pour Marx en particulier, on ne saurait s'en tenir là. Je vais donc essayer, après avoir donné un exposé un peu littéral des conceptions de Marx, de caractériser ces conceptions, et de pénétrer plus à fond dans la pensée de mon auteur.

On a dit souvent que la doctrine de Marx était un « amoralisme » absolu. Volontiers ceux qui se proclament ses disciples, ceux qui conservent jalousement l'orthodoxie du marxisme, ont présenté sous ce jour l'enseignement du maître. Ils se fondent pour cela sur les sorties de Marx et d'Engels contre l'idéologie, contre les morales philosophiques, sur l'insistance avec laquelle ils reviennent sur ce qu'a de nécessaire, d'après eux, la marche du régime capitaliste vers sa chute ; ils se fondent encore sur ces endroits où l'affirmation — fondamentale chez Marx et Engels — que l'ouvrier est exploité par le capitaliste nous est présentée comme une simple constatation de fait, et nullement comme une appréciation [1].

Cette façon de comprendre le marxisme me paraît

1. Engels, préface à la *Misère de la philosophie*, p. 12.

tout à fait inexacte. Quand Marx nous propose la méthode d'action que j'ai dite, et qu'en même temps il nous invite à l'appliquer dans le sens que l'on a vu, quand lui-même il prend parti pour les prolétaires et qu'il se dévoue tout entier à leur cause, il y a certainement des motifs proprement éthiques qui l'y décident. Contrairement à certaines apparences, Marx, s'il a une morale différente des morales que l'on peut connaître par ailleurs, a néanmoins une morale, au sens que l'on donne d'ordinaire à ce mot.

Prenons garde en effet que Marx n'est pas un fataliste, que sa doctrine n'est pas le moins du monde une doctrine quiétiste. Certes, si cette assertion de Marx que notre conscience reflète nos actions spontanées et en quelque sorte instinctives avait cette signification que la conscience, que la réflexion n'ont aucune efficacité, que les actions que l'on appelle volontaires ne diffèrent en rien des autres, qu'ainsi tout l'effort de pensée des hommes ne modifie en rien le cours des événements, alors certes, tout obéissant dans le monde à une nécessité aveugle, il serait parfaitement inutile d'avoir des principes moraux pour régler son action : le choix et l'adoption de ces principes ne changeraient rien à rien.

Mais Marx croit à une efficacité, bornée sans doute, de l'action réfléchie. « Les philosophes, dit-il, n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; or, il importe de le changer » [1] : peut-on dire plus expressément qu'il y a moyen de changer le monde ? La disparition du régime capitaliste et l'établissement du communisme sont inévitables ; mais s'il est vrai que la

1. *Notes sur Feuerbach*, 11 (*Religion, philosophie, socialisme*, p. 237).

société présente est grosse en quelque sorte de cette société future qui sera tout autre, il n'est pas moins vrai que les efforts accomplis en vue d'instruire et d'organiser la classe ouvrière auront pour effet d'« abréger la période de la gestation, et [d']adoucir les maux de [l']enfantement »[1]. On comprend à l'aide de ces citations ce que Marx a voulu dire quand il a parlé de cette science qui, produite par le mouvement historique et s'y associant en pleine connaissance de cause, cessait d'être doctrinaire pour devenir révolutionnaire[2]. Marx veut que l'on renonce à poursuivre l'impossible; il croit que la vertu de notre action réfléchie est enfermée dans des limites étroites; que dans cette action réfléchie, en conséquence, nous devons tenir compte de l'état actuel de la société et du sens de l'évolution nécessaire de cette société : il admet cependant, il proclame que la réflexion n'est pas inutile.

Est-il besoin de prouver plus longuement ce point? Un certain passage du *Capital* paraîtra sans doute plus décisif encore que ceux que je viens de citer. Non que ceux-ci ne soient pas tout à fait clairs; mais la pensée de Marx y est exprimée en termes abstraits; ou bien encore cette pensée y est appliquée à un événement — l'instauration du régime communiste — qui, s'il doit se produire d'un coup, ne se produira pas demain, quelque nécessaire qu'on le croie et quelque prochain qu'on veuille le faire, et qui, s'il doit se produire par une série de transformations partielles successives — c'est à cette idée que Marx paraît s'être rangé vers la

1. *Le capital*, préface, p. 11 de la trad. fr.
2. *Misère de la philosophie*, p. 174.

fin de sa vie — ne représente point quelque chose d'assez précis et d'assez restreint. Voici donc une question pratique tout à fait d'actualité, et on ne peut mieux définie : la question de la législation protectrice du travail. Cette législation, Marx la donne comme un produit « naturel » de la grande industrie ; mais comment l'entend-il ? pour lui, la législation industrielle est la « première réaction *consciente et méthodique* de la société contre son propre organisme, tel que l'a fait le mouvement spontané de la production capitaliste ». Et Marx de demander que cette législation soit étendue, afin que la classe ouvrière soit mieux protégée « physiquement et moralement »[1]. C'est « l'entente de ceux qui [pensaient avec] ceux qui [souffraient] »[2] qui a amené ce premier résultat — que sans elle on eût pu ne pas avoir, ou ne pas avoir aussi vite — de l'établissement d'une législation industrielle; c'est de cette même entente, c'est-à-dire de l'intervention de l'action réfléchie dans le jeu des forces sociales spontanées et instinctives, que Marx attend l'extension, et l'extension rapide, de cette législation.

Si Marx n'est pas un fataliste, s'il croit que l'action de l'homme, dirigée par la pensée, peut accélérer ou ralentir le cours des événements, et sans doute aussi infléchir légèrement ce cours dans une direction ou dans une autre, il y a lieu de se demander pourquoi Marx s'est mis, dans la lutte que se livrent les classes, du côté des prolétaires, pourquoi il a travaillé à avancer le triomphe de ceux-ci. Il eût pu aussi bien — et la

1. *Le capital*, liv. I, p. 208, pp. 216-217 de la trad. fr.
2. *Lettres à Ruge*; cf. *Manifeste communiste*, § 25.

plupart sans doute, issus de son origine, se trouvant dans la même situation sociale où il était, eussent agi ainsi — se mettre de l'autre côté, travailler à prolonger la domination de la classe capitaliste. Dans la mesure où les événements sont inévitables, il est trop clair qu'il est inutile que nous entreprenions rien sur eux : il serait aussi ridicule de vouloir y aider que de prétendre les contrarier. Mais il est trop clair aussi que, pour la mesure où les événements dépendent de nous, c'est dans un sens aussi bien que dans l'autre que nous pouvons les modifier.

Pourquoi donc Marx a-t-il pris l'attitude que nous savons? Chercher la raison de cette attitude dans la théorie de la valeur où Marx a été conduit par son étude des faits économiques, dans cette théorie considérée en tant qu'explicative des faits que présente l'expérience, ce serait renverser l'ordre naturel des choses. Je n'ai pas à examiner ici ce que signifie au juste cette théorie marxiste de la valeur, d'après laquelle le travail serait à la fois la source et la mesure de la valeur, d'après laquelle par conséquent l'ouvrier, lorsqu'il ne reçoit pas tous les biens auxquels il a travaillé, ou l'équivalent de ces biens, ne reçoit pas le produit intégral de son travail : est-ce là une explication scientifique véritable des faits, ou bien si Marx, en exposant sa théorie de la valeur, a voulu plutôt poser un principe exprimant la réalité d'une manière approximative, mais propre à mettre en lumière certaines lois économiques importantes[1] ? peu importe. Tout ce que

1. Cette deuxième interprétation est celle de Croce; je ne sais si elle est plus vraie que l'autre; elle est à coup sûr plus à l'honneur de Marx.

je veux noter, c'est que, quand même il serait possible de dire que l'ouvrier est dépossédé, par ce contrat du travail auquel il a consenti, d'une partie de la valeur qu'il a créée[1], on ne saurait cependant parler ici d'*exploitation*, c'est-à-dire exprimer du regret de ce fait, sans quelque raison qui vous y détermine, en dehors de la simple constatation du fait. Ce n'est point uniquement parce qu'il voit qu'on enlève à l'ouvrier une partie de la valeur qu'il a créée, que Marx accord sa sympathie et son aide à l'ouvrier ; c'est parce qu'il a une raison de ne pas vouloir que l'ouvrier perde une partie de la valeur qu'il a créée.

Serait-ce, alors, l'attitude de tant de « bourgeois » qui aurait déterminé — déterminé par opposition — l'attitude de Marx? Il n'est pas invraisemblable, loin de là, que Marx ait été poussé en partie à mettre son activité au service du prolétariat par le spectacle du pharisaïsme ou de la sottise de ceux dont il s'est fait l'adversaire acharné : pharisaïsme des bourgeois qui masquent leur égoïsme sous de belles formules, qui justifient au moyen de principes auxquels ils ne croient qu'à moitié une conduite uniquement dirigée par leur intérêt particulier ; sottise de ceux qui croient à une telle justification, de ceux encore qui s'imaginent que ce régime durera éternellement, dont ils tirent tant de bénéfice.

1. Je déclare sans hésiter que pour moi il y a quelque chose d'absurde à parler ainsi. Si l'ouvrier s'accommode d'un contrat qui ne lui donne pas la totalité ou l'équivalent des marchandises à la production desquelles il a travaillé, on n'est pas en droit de dire que l'ouvrier a créé toute la valeur de ces marchandises ; aussi bien, que l'on considère ce que l'ouvrier produirait, abandonné à lui-même. Mais ce n'est pas le lieu de s'arrêter là-dessus.

Il reste néanmoins, comme je le disais tout à l'heure, que les sentiments proprement éthiques ne sont pas absents de l'œuvre de Marx, que le souci de la justice, ou encore de l'intérêt général — c'est tout un pour moi, et ce me paraît avoir été tout un pour Marx — a été le plus important des mobiles qui ont fait agir Marx et qui l'ont fait écrire. Faut-il des citations pour montrer qu'il est ainsi ? On peut en fournir un grand nombre, un si grand nombre même, que je comprends difficilement que l'on ait pu parler de l' « amoralisme absolu » de Marx. Dans les *Lettres à Ruge,* c'est ce passage où Marx fait appel au sentiment de la honte pour déterminer ses lecteurs à se ranger à ses côtés [1], c'est celui où Marx demande « l'entente de ceux qui pensent et de ceux qui souffrent ». Dans *Le capital,* ce sont ces endroits où Marx nous montre le capital suant le sang et la boue par tous ses pores, où il le compare à un vampire qui ne lâche pas sa proie « tant qu'il reste [à celle-ci] un muscle, un nerf, une goutte de sang à exploiter », où il nous fait voir cette « dissolution terrible et dégoûtante des anciens liens de famille », cette « pourriture » qu'engendre le capitalisme [2]. Et il conviendrait d'ajouter encore les perspectives que Marx nous entr'ouvre pour le jour où le communisme aura remplacé le régime capitaliste : plus de classes et d'antagonismes dans cette société nouvelle, mais « une association où le libre développement de chacun sera la condition du libre développement de tous » [1] ; l'homme échappe à la nécessité « pour devenir maître de ses destins » ; la production est organisée « dans les conditions les plus favorables pour lui » ; avec la liberté, l'égalité, la fraternité primitives sont restaurées dans une forme plus haute [2]. Qui oserait nier que la haine de Marx pour le régime capitaliste, même quand elle s'exprime dans une forme sarcastique, soit une haine généreuse, qui oserait nier que Marx ressente une sorte d'enthousiasme — discret à la vérité et retenu — quand il se représente cette société future à l'avènement de laquelle il travaille de toute son ardeur ? comment prétendre, devant tant de textes, et de tels textes, que les préoccupations éthiques n'apparaissent nulle part chez Marx ?

1. Voir encore *Le capital*, préface, p. 11 de la trad. fr. : « Persée se couvrait d'un nuage pour poursuivre les monstres ; nous, pour pouvoir nier l'existence des monstruosités, nous nous plongeons dans le nuage tout entier, jusqu'aux yeux et aux oreilles ».

2. *Le capital*, liv. I, pp. 130, 212 de la trad. fr.

Marx a réellement une éthique. Mais alors, ne va-t-il pas mériter les mêmes critiques qu'il adressait, avec tant de vivacité, aux idéologistes ? En quoi la morale marxiste se distinguera-t-elle des autres morales ?

La caractéristique commune des morales que les philosophes ont enseignées, c'est qu'au lieu de se borner à proclamer le principe tout à fait général par lequel la conduite des hommes doit être gouvernée, et de reconnaître que l'application de ce principe dans la pratique ne peut manquer d'être infiniment diverse comme les circonstances mêmes où cette application sera faite, ces morales interposent entre le principe suprême qu'elles adoptent ou qu'elles supposent et la

1. *Manifeste communiste*, § 54.

2. Engels, *Anti-Dühring* (*Religion, philosophie, socialisme*, p. 152.), *Ursprung der Familie*, fin.

diversité infinie des conjonctures qui se présentent dans les instants successifs de notre vie des règles, des principes intermédiaires auxquels elles donnent, auxquels du moins elles tendent à donner une valeur absolue, dont elles ne voient pas, ou dont elles ne voient pas assez la relativité. Là est le vice des morales philosophiques ; et ce vice, l'éthique marxiste en est exempte.

Je veux m'expliquer plus clairement. Pour cela, faudra-t-il tout d'abord m'appesantir sur ce point qu'une morale ne saurait être satisfaisante si elle ne subordonne toute la pratique à un principe suprême ? L'objet de la morale est de déterminer comment nous devons agir pour que toutes nos actions puissent se justifier à nos yeux ; et comme nos actions, celles du moins qui sont conscientes et qui constituent la conduite, sont déterminées par des fins que notre esprit conçoit, comme les fins se peuvent ordonner selon une sorte de hiérarchie, les fins particulières rentrant pour ainsi dire dans des fins plus générales, il s'agit en somme pour la morale de trouver une fin au delà de laquelle notre raison n'éprouve pas le besoin de remonter, un ἱκανόν, par lequel nous puissions nous diriger dans la vie sans craindre que, nous dirigeant par lui, nous fassions rien que notre raison ne doive approuver.

Mettons que nous ayons trouvé ce principe suprême de la morale, et qu'il nous commande de vouloir la plus grande somme de bonheur pour les êtres capables d'être heureux ou malheureux, notre bonheur individuel n'étant point estimé plus haut que celui des autres. Alors sans doute il sera utile de déterminer et d'énoncer des principes moins hauts, des règles plus

particulières : telle la règle qui nous prescrit de développer le plus possible notre énergie morale, ou la règle par laquelle nous nous interdirons de mentir ; pour nous tenir dans ce domaine où Marx s'est enfermé, il sera utile de parler des « droits de l'homme », de réclamer la liberté des hommes, l'égalité, et ainsi de suite. Mais que signifieront au juste ces règles, et quelle en sera la valeur ? Elles signifieront qu'en soi, que dans la plupart des cas il est bon, par exemple, que les hommes soient laissés libres. Elles auront cette utilité de résumer les observations que l'on a pu faire touchant les conditions, pour les individus pris séparément ou pour la collectivité, de ce bonheur que l'on cherche à augmenter le plus possible[1]. Elles ne résument pas, toutefois, ces observations d'une manière parfaite ; et c'est pourquoi il faut se garder de les appliquer si, les appliquant, on doit se mettre en contradiction avec le principe suprême qui seul peut les justifier ; c'est pourquoi il faut se garder d'attribuer une valeur absolue à ces principes, à ces règles intermédiaires : quelque aide que de telles règles nous apportent, c'est en définitive par l'application directe du principe suprême à la réalité complexe et perpétuellement mouvante que nous devrons nous déterminer dans notre conduite.

Je pense que ces considérations, pour ne pas avoir

1. Elles ont une autre utilité dont j'ai fait mention dans mon article sur *La superstition des principes* (*Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1903) : elles préservent la société de l'arbitraire des gouvernants, elles défendent l'individu contre la tentation qu'il éprouve sans cesse de s'affranchir de toute sujétion intérieure ; mieux vaut suivre toujours des règles qui ne sont pas toujours bonnes, mais qui le sont le plus souvent, que de ne suivre aucune règle.

été expressément formulées par Marx et pour ne pas avoir été, peut-être, très nettement aperçues par lui, n'en sont pas moins de nature à éclairer sa critique de l'idéologie, à définir la façon dont son éthique s'oppose à l'éthique idéologique. L'éthique idéologique, avec ces règles dérivées qu'elle tend à ériger en règles absolues, qu'elle affirme éternelles, cette éthique, négligeant de s'attacher à l'étude de la réalité transitoire donnée, inspirera une action qui — dans la mesure restreinte de son efficacité — pourra ne pas être conforme à ce que réclame cette réalité transitoire, qui par là risque d'être malfaisante, qui risque surtout d'être impuissante et vaine. Marx, lui, rejette ces marottes idéalistes qui ne s'accordent pas avec les faits conçus dans leur enchaînement[1] ; il se désintéresse des entreprises qu'il sait vouées d'avance à l'insuccès ; il veut que la morale ne condamne que ce que l'histoire a déjà condamné[2] ; étudiant l'état de la société où il vit et la loi de l'évolution de cette société, il discerne que certaines améliorations sont réalisables, sont nécessaires mêmes, et alors il travaille à hâter ces améliorations, à faire qu'elles se réalisent dans les meilleures conditions. D'un mot — ce mot surprendra ceux qui se rappelleront l'histoire des sectes socialistes, et l'attitude de la secte qui prétend suivre Marx ; mais je n'en trouve pas de plus propre —, d'un mot, l'éthique de Marx est une éthique *possibiliste*[3].

1. Engels, *Feuerbach* (*Religion, philosophie, socialisme*, p. 205); voir encore le passage (p. 208) où Engels dit que le vrai sera reconnu faux, que le faux a été vrai, et que c'est dans le prétendu contingent que se cache le nécessaire.

2. Voir *Misère de la philosophie*, p. 174, et la préface d'Engels, p. 12.

3. Je ne sais si j'aurai réussi à faire accepter mon interprétation de l'éthique marxiste. A ceux qui répugneraient à l'accepter, je demanderai qu'ils se posent la question suivante : quelle eût été l'attitude, l'action de Marx si l'évolution nécessaire de la société lui avait paru se faire dans un sens opposé à ses vœux ? Marx voit l'humanité s'acheminer vers le communisme, lequel *en soi* est un régime supérieur au régime capitaliste, l'humanité est en progrès (Engels, *Feuerbach*, dans *Religion, philosophie, socialisme*, p. 189) ; qu'eût-il fait s'il en eût été autrement? Il eût sans doute cherché à retarder une évolution fâcheuse; il eût cherché à adoucir, *dans la mesure du possible*, des maux inévitables et inguérissables.

III

Il me reste à apprécier cette morale de Marx que je viens d'exposer et d'expliquer de mon mieux.

Cette morale, manifestement, est à la fois insuffisamment élaborée et incomplète : elle n'est point pour donner une satisfaction parfaite à celui que les questions morales, que toutes les questions morales préoccupent.

Marx — il ne faut jamais perdre ce fait de vue — est un homme d'action. Il doit à cela d'avoir senti fortement que tout tend vers la pratique, qu'il n'est rien de sérieux, qu'il n'est rien de vrai que ce qui prouve sa vérité dans la pratique[1]. Et c'est encore parce qu'il était homme d'action que Marx a eu un souci si vif du réel, qu'il n'a rien voulu entreprendre que ce qu'il regardait comme possible. Mais en même temps, tourné tout entier vers l'action, Marx a négligé d'exposer ses idées morales de cette manière qui eût con-

1. *Pensées sur Feuerbach*, 2 (dans *Religion, philosophie, socialisme*, p. 235) : « la question s'il y a une vérité objective pour la pensée humaine n'est pas une question de théorie, mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, c'est-à-dire la puissance, la Diesseitigkeit [le mot est intraduisible] de sa pensée. Le combat sur la vérité ou la fausseté d'une pensée qui s'isole de la pratique est une question purement scolastique » ; v. encore la pensée 8 (même vol., p. 237).

tenté les esprits spéculatifs, et il a laissé de côté toutes les questions morales qui lui ont paru secondaires.

Marx n'a formulé nulle part le principe suprême de son éthique. Il est permis d'inférer de quantité de passages de ses œuvres, de ces passages notamment où il déclare compter, pour l'aider dans la tâche qu'il s'est donnée, sur tous les hommes point asservis à leurs intérêts particuliers, que le principe suprême de l'éthique marxiste n'est autre que le principe de l'intérêt général : ce n'est toutefois là qu'une inférence.

N'ayant pas formulé le principe qu'il choisit comme fondement de son éthique, Marx — cela va de soi — n'a pas non plus entrepris de légitimer son choix.

Enfin Marx ne s'est occupé, dans ses ouvrages, que d'une seule question pratique, la question de la propriété ; et s'il a montré que pour lui les autres questions étaient d'une importance moindre, que la solution de ces autres questions, en outre, était liée d'une certaine façon et dans une certaine mesure à celle de la question primordiale, pour autant cependant que ces questions sont indépendantes de celle de la propriété, c'est en vain qu'on chercherait dans Marx aucune lumière sur elles.

J'ai dit ce qui manque dans l'éthique de Marx. Voici maintenant ce qu'on y trouve, et qui est excellent.

En premier lieu, on doit avoir beaucoup de reconnaissance à Marx d'avoir affirmé que le plus grave de tous les problèmes pratiques est celui de la propriété, et d'avoir contribué à imposer ce problème à l'attention de tous, à le mettre au premier plan des préoccupations contemporaines. Les morales antiques étaient

individualistes, en ce sens qu'elles considéraient tout d'abord l'individu isolé, qu'elles cherchaient à déterminer quel était pour cet individu le souverain bien, et qu'elles n'introduisaient qu'accessoirement la considération des rapports sociaux. La morale chrétienne est individualiste elle aussi[1] ; et, de plus, elle n'attache aucun prix aux biens de la terre. Mais les morales contemporaines placent tout de suite l'homme dans la société, elles sont sociales avant tout : et dès lors c'est un objet de scandale que le latitudinarisme qu'elles ont souvent professé à l'égard de la question de la propriété ; c'est un objet de scandale qu'elles ne nous aient pas toujours imposé comme première obligation et qu'elles ne nous aient pas toujours fait une obligation rigoureuse de travailler à l'instauration du régime le meilleur de la propriété. La poussée même des événements, le jeu des forces sociales spontanées tendent à faire cesser ce scandale, à le rendre du moins moins fréquent : l'action de ces forces a été aidée par la diffusion des idées de penseurs comme Marx.

Toutefois ce n'est pas dans ce que je viens de dire que réside l'originalité, ni l'intérêt le plus grand de l'œuvre de Marx comme éthicien. L'originalité de Marx comme éthicien, je la trouve dans le réalisme, dans ce que j'ai appelé encore le possibilisme de Marx. C'est là ce qu'il y a de vraiment nouveau dans

1. Une seule citation ; je la prends dans le *Sermon sur l'ambition* de Bossuet. Bossuet discute l'objection de ceux qui disent que dans les grands emplois on peut faire plus de bien ; et il répond : « dans des emplois bornés ayons une charité infinie ». Comment mieux donner à entendre que les sentiments de l'homme charitable sont tout ce qui importe, et que les effets de la charité sont indifférents !

l'éthique marxiste ; c'est pour mieux faire pénétrer dans les esprits cette conception à laquelle il tenait tant que Marx a outré l'expression de sa pensée, qu'il a paru enseigner par endroits un fatalisme, qu'il a affecté ailleurs un amoralisme dont il était très éloigné.

Et il faut gravement louer Marx, il faut lui avoir beaucoup de gré d'avoir combattu comme il a fait l'idéologie, la sentimentalité, l'optimisme des philosophes. Par leur ignorance de leur temps, par leur confiance, encore, en la vertu de leurs formules, ils se condamnent à n'aider en rien au progrès, lorsqu'ils ne mettent pas, même, obstacle au progrès. Quand on lit ce qu'Engels a écrit sur Feuerbach[1], on ne peut s'empêcher de penser à un autre auteur, contemporain ou à peu près de Marx, je veux parler de Comte. Comme Feuerbach, Comte a négligé complètement d'étudier la structure de la société où il a vécu, et qu'il prétendait transformer ; il n'a presque rien vu de cette structure, de l'évolution où l'humanité est entraînée ; comme Feuerbach, Comte a cru qu'il suffisait de prêcher l'altruisme, l'amour, pour changer la société, il a méconnu l'homme réel, qui est ordinairement poussé dans ses actions par des mobiles égoïstes ou mauvais, la cupidité, la soif de domination. De lui et de Marx, lequel a le plus perfectionné l'éthique, lequel a le mieux servi l'humanité, lequel a le mieux mérité le beau nom de positiviste, que Comte avait pris ? On accordera sans doute que c'est Marx.

1. Voir dans *Religion, philosophie, socialisme*, pp. 198 et suiv.

VI

LES IDÉES MORALES DE VINET

Par J.-Émile Roberty.

Ce n'est point de la religion de Vinet ni de ses opinions littéraires que je dois vous parler, mais de ses idées morales. Cependant, avant de vous les exposer, il me faut de toute nécessité vous donner quelques indications qui vous aideront à situer l'écrivain vaudois dans son milieu, à son époque, et vous permettront de vous représenter sa personnalité et son influence avec quelque précision.

Comme tout ce qui sort du protestantisme de langue française, Vinet est encore, en France, en dehors des groupes protestants et de quelques écrivains qui, par état, s'intéressent à l'histoire des idées, presque un inconnu. Le caractère exclusivement moral de sa mentalité le fait toujours apparaître un peu comme un étranger à un génie comme le nôtre qui relève de l'ordre sentimental, intellectuel ou esthétique plus encore que de l'ordre spécifiquement moral. Telle est, me semble-t-il, sans y insister davantage, l'une des raisons de l'obscurité relative qui enveloppe encore, chez nous, le grand penseur chrétien.

En parlant de lui, nous aurons à prononcer des mots qu'on n'entend d'ordinaire qu'entre initiés, à nous aventurer sur le terrain de la piété la plus intime, mais c'est en donnant aux termes que j'emploierai le sens le plus large, le plus éloigné de toute conception autoritaire de la religion et de l'Église que vous aurez le plus de chance de les prendre dans le sens que Vinet lui-même leur attribuait.

D'une famille d'origine française, établie en Suisse depuis deux générations, le théologien et littérateur protestant Alexandre Vinet[1] naquit à Ouchy près Lausanne en 1797. Il mourut à Lausanne en 1847. Après des études théologiques, fort médiocres, il le dit lui-même, il se voua au ministère pastoral, sans cependant l'exercer jamais d'une manière régulière et officielle. Sa vie fut consacrée entièrement à l'enseignement religieux et littéraire, d'abord à Bâle, puis à Lausanne; et la défense de la liberté de la pensée et de l'individualisme chrétien dans tous les domaines de l'activité de l'homme, fut la grande passion de son cœur.

De tous les critiques, Sainte-Beuve fut celui qui mit le plus d'insistance, bien qu'il ait cru devoir parfois s'en excuser, à présenter Vinet au public français, en tant que critique littéraire.

« Vinet, dit-il, a une originalité qui reproduit et condense heureusement les qualités de la Suisse française, et en même temps, il a une langue en général excellente, classique à sa manière et qui sent nos meil-

1. Sur Alexandre Vinet, voyez la préface de l'*Esprit de Vinet*, par J.-F. Astié, chez Bridel, Lausanne; l'article sur Vinet, dans l'*Encyclopédie des Sc. religieuses*, auxquels nous avons fait de nombreux emprunts.

leures fleurs. — Après MM. Daunou et Villemain il est, à mon jugement, de tous les écrivains français celui qui a le plus analysé les modèles, décomposé et dénombré la langue, recherché ses limites et son centre, noté ses variables et véritables acceptions... »

« Lorsque Vinet, continue Sainte-Beuve, dit du siècle de Louis XIV : notre littérature, on est un peu surpris au premier abord, et l'on est bientôt plus surpris que la littérature française, en retour, ne l'ait pas déjà revendiqué et n'ait pas dit de lui : nôtre. » Sainte-Beuve écrivait ces lignes en 1837[1].

Parlant d'une leçon de Vinet sur Bourdaloue, que l'auteur de Port-Royal, retour de Rome, entendit à son passage à Lausanne, il dit : « J'entendis une leçon pénétrante, élevée, une éloquence de réflexion et de conscience. Dans un langage fin et serré, grave à la fois et intérieurement ému, l'âme morale ouvrait ses trésors. Quelle impression profonde, intime, toute chrétienne, d'un christianisme tout réel et spirituel. Jamais je n'ai goûté autant la sobre et pure jouissance de l'esprit et plus vif le sentiment moral de la pensée. »

« C'est un véritable diamant, disait Michelet, de l'une des études littéraires de Vinet; il ne se peut rien de plus pur ! »

En envoyant au professeur de Lausanne son « Essai sur la métaphysique d'Aristote », M. Ravaisson lui écrivait ces mots dans lesquels il y a peut-être autre chose qu'un compliment : « Il n'y a point de critique à laquelle je dusse céder plus qu'à la vôtre, et point

1. Cf., pour les citations de Sainte-Beuve, *Portraits contemporains*, II. *Derniers portraits littéraires*, p. 487, 492.

d'approbation qui me confirmât davantage dans les sentiments qui m'auraient paru vrais. »

On comprend qu'un écrivain qui a pu se concilier l'estime et l'admiration d'esprits si divers sans parler de Bérenger et de Lamartine, ait mérité d'être rangé par Sainte-Beuve « parmi ceux qui vivent d'une vie complète au dedans et qui, sans rien laisser éclater, arrivent à savoir par expérience tout ce qu'il a été donné à l'homme de sentir. »

Laissez-moi encore vous lire ces lignes de M. Brunetière, écrites en 1890, longtemps avant son évolution vers le catholicisme; elles ont tout au moins un mérite documentaire : « Quand je rassemble mes plus plus anciens souvenirs et que je fais mon examen de conscience, je ne trouve pas d'historien de la littérature à qui je doive davantage ni de qui j'aie plus appris...; je suis heureux que l'occasion s'offre à moi de le dire. Mais d'un autre côté, comme il y a bien quinze ou vingt ans que je ne le lis plus, que je me garde même soigneusement de le lire, pour m'être jadis aperçu que si j'avais par hasard une idée, Vinet l'avait toujours eue avant moi, je crains de n'en pouvoir parler avec autant de précision que je voudrais.

« Psychologue longtemps avant que ce mot fût à la mode, et moraliste ingénieux, pénétrant, profond, personne encore n'a parlé mieux que lui de quelques-uns de nos grands écrivains, et, en particulier, de Pascal. C'est quelque chose et même beaucoup, si nos jugements nous jugent nous-mêmes et que de bien parler de quelques hommes extraordinaires ne soit pour ainsi dire se mettre de leur famille. »

Enfin je citerai, Messieurs, ce témoignage presque religieux rendu à Vinet par Scherer qui, bien que d'éducation protestante, appartenait à une toute autre famille d'esprits que le penseur de Lausanne : « La personne de Vinet est l'une de celles qui restent dans la mémoire des hommes comme ayant reflété d'une manière particulière l'auguste image du Maître ; son œuvre a moins consisté dans ce qu'il a dit et dans ce qu'il a fait, que dans ce qu'il a été. Le voir, c'était déjà une lumière et un appel, l'avoir connu est une bénédiction dont on doit reconnaissance à Dieu. »

Vous comprendrez, Messieurs, que ce n'est pas pour le vain plaisir de jeter quelques fleurs sur sa mémoire que je vous ai fait ces citations, mais simplement pour rappeler que Vinet, même dans les groupes qui n'étaient pas les siens, fut regardé comme l'une des personnalités les plus éminentes de son temps.

Quant à son influence dans l'ordre de la pensée religieuse, je dois aussi indiquer brièvement le fait qu'elle ne se fit réellement sentir qu'après sa mort. Le protestantisme de langue française entre 1830 et 1850, à part quelques rares esprits tels qu'Edmond de Pressensé qui fut un des plus fervents disciples de Vinet, le protestantisme français le laissa dans une sorte d'isolement. Vinet écrivait en 1846, un an avant sa mort : « Tous ont peur, nul ne m'aide, quelques-uns seulement comprennent. » C'est que depuis une dizaine d'années, le côté exclusivement moral par lequel il présentait le christianisme, l'avait amené à accentuer son indépendance intellectuelle à l'égard de la tradition ecclésiastique régnante. Pour lui, l'Évangile était avant tout la religion de la *conscience,* dans le

sens moral et religieux que prend toujours ce mot dans la terminologie protestante habituelle, et toute assertion doctrinale qui lui paraissait compromettre le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et la nécessité d'obéir à la loi morale, lui était suspecte, quelle que fût l'autorité qui la proclamât. D'autres ont provoqué une nouvelle évolution salutaire de la pensée chrétienne dans le protestantisme par l'étude scientifique des documents bibliques et de l'histoire des dogmes; Vinet, peu au courant de la théologie scientifique qui venait à peine de naître, ne quitte pas un instant le terrain moral. S'il affirme que l'Évangile est « la conscience de la conscience » — et vous verrez tout à l'heure comment il faut entendre cette expression — d'autre part il revient sans cesse sur les idées suivantes : « Les vérités de l'Évangile ne sont pas des vérités parce que Dieu les a dites, mais Dieu les a dites parce qu'elles sont des vérités. Si elles sont vraies, elles sont humaines. Elles doivent trouver confirmation dans tous les éléments essentiels de notre nature et dans toutes les parties de notre expérience. Cette confirmation est pour plusieurs la seule preuve de la vérité de l'Évangile ; et quant aux autres, leur croyance peut bien être exacte et complète, mais leur foi n'est ni personnelle, ni vivante, elle est incapable de devenir le principe de leur vie intérieure, tant qu'elle n'a pas reçu cette confirmation de la conscience. » Vinet n'attaqua jamais de face les anciennes idées, mais, passant par dessous, pour pénétrer jusqu'au centre de la vie chrétienne, il se trouva porté par sa psychologie pénétrante et sûre, par l'analyse des faits moraux du salut, bien au delà des constructions juridiques de la dogmatique traditionnelle. « Je ne puis croire, écrivait-il en 1844, au dogme de la substitution. La translation de la coulpe sur l'innocent est décidément contredite par nos notions morales. »

Il fut, en outre, un des penseurs les plus vraiment libres du XIXe siècle, et le chrétien le plus antisectaire qui fut jamais. Les deux citations suivantes me semblent le prouver suffisamment : « La Réformation comme principe est en permanence dans l'Église comme le christianisme. C'est le christianisme se restaurant spontanément et par ses propres forces. En sorte qu'aujourd'hui même, quelle que soit l'importance du XVIe siècle, la Réformation est encore une chose à faire, une chose qui se refera perpétuellement et à laquelle Luther et Calvin n'ont fait que préparer un chemin plus uni et une porte plus large. Ils n'ont pas, une fois pour toutes, réformé l'Église, mais affermi le grand principe et posé les conditions de toutes les réformes futures ».

« Le protestantisme, dit-il enfin, n'est pour moi qu'un point de départ ; ma religion est au delà. Je pourrais, comme protestant, avoir des opinions catholiques, et qui sait si je n'en ai pas ; ce que je repousse absolument, c'est l'*autorité*. »

Vinet n'a donc rien dans l'esprit ni dans le cœur qui rappelle le chrétien obscurantiste. Pendant toute sa vie il ne cessa d'apprendre et d'évoluer, sans jamais quitter le terrain de l'obligation morale, sur lequel venait s'implanter toujours plus profondément son Évangile.

J'arrive, Messieurs, après cette trop longue mais, à mon sens, nécessaire introduction, aux idées morales de Vinet.

Je dois rappeler cependant, — car on ne saurait user de trop de précautions quand on veut parler de lui et ne pas le trahir — que nous n'avons pas affaire, en lui, à un philosophe de profession ou à un esprit constructeur et systématique. Il est pour cela trop près de la vie. Il s'inquiète plus de la certitude de l'acte que de la certitude de la notion. Anti-intellectualiste, il a les défauts que cette disposition emporte avec elle : la tendance, par exemple, à passer trop vite du sujet à l'objet ou à se réfugier d'emblée dans l'absolu. Avec une grande humilité, il avouait que la critique et ses méthodes rigoureuses, l'histoire, la philosophie, en un mot : une culture scientifique sévère, lui manquait.

L'absence de ces guides de la pensée se fait sentir par un certain défaut de sûreté dans la marche et de maturité dans la conception, par un manque de rigueur dans l'application de ses principes les plus chers. Vinet fut avant tout un psychologue chrétien auquel pas une des expériences les plus profondes et les plus tragiques de la vie morale ne resta étrangère et qu'il sut exprimer en un langage souvent admirable de force et de précision.

Il est un guide de l'activité pratique de l'homme et du citoyen.

Quels sont donc les caractères de son expérience morale, comment celle-ci enrichie et transformée par son expérience chrétienne, lui a-t-elle fourni la base inébranlable des deux principes dont il s'est fait le champion dans son pays : celui de la valeur absolue de l'individualité et celui de la liberté de penser? C'est ce qu'il faut maintenant tenter d'exposer.

Vinet trouve en lui-même ou plus exactement dans la nature humaine, le sentiment de l'obligation morale, l'impératif catégorique de Kant ; le mal ou le péché n'a pas détruit cette forme constitutive de l'individualité ; mais l'individualité ne saurait être obligée envers elle-même, elle ne peut l'être qu'envers un autre qu'elle-même ; cet autre c'est la loi morale absolue ou Dieu. Mais Dieu, conçu en tant que loi morale absolue, n'a point la puissance d'agir victorieusement sur la volonté et de la faire passer à l'acte ; ou encore, le sentiment de l'obligation, étant donnée la nature égoïste de l'homme, n'est pas assez vivace pour déterminer l'homme à obéir à Dieu. « On blâme, dit Vinet, l'homme dont la conduite n'est pas réglée sur des principes, et sans doute, on a raison ; mais pour changer le fond même de la vie, qu'est-ce que des principes qui ne seraient pas en même temps des motifs et des mobiles. » Il faut donc que la loi morale ou Dieu revête un caractère de souverain attrait pour permettre au sentiment de l'obligation de se réaliser en obéissance, il faut que Dieu nous apparaisse avec un caractère humain, chez lequel la sainteté et l'amour soient inexprimablement unis et que l'individu se trouve ainsi sollicité à l'obéissance autant par l'attrait de la loi que par le sentiment de l'obligation. A cette condition, l'obéissance n'est plus un acte d'esclave, mais un acte d'homme libre. Or Vinet qui est un disciple du Christ et dont les idées morales ne peuvent pas être séparées de ses idées chrétiennes, voit dans la personnalité historique du Christ l'absolu moral ou Dieu, revêtu de l'attrait nécessaire à l'accomplissement de la loi. Le christianisme saisi, non pas dans les commandements de l'Église ou de l'Écriture,

mais dans la personne ou dans la vie intérieure du Christ, résoudrait l'antinomie entre le sentiment de l'obligation et l'impuissance de l'homme à le réaliser.

Mais reprenons quelques-uns de ces points en écoutant Vinet lui-même. C'est dans son étude sur Montaigne et dans son essai intitulé : *Un critérium du bon moral*[1], qu'il s'exprime le plus explicitement sur le principe et la nature de la morale.

Je dois vous avertir que dans cette exposition, Vinet néglige totalement le point de vue social mais nous le retrouverons plus loin en parlant de l'individualité.

« Montaigne, dit Vinet, parle assez souvent de Dieu, mais nulle part comme du terme où doit aboutir notre obéissance à la loi morale. Par là même, il n'a point de morale. Où prendrions-nous ailleurs qu'en Dieu la mesure de la morale ? Serait-ce dans la notion même de la morale ? Il est vrai que nous sentons vaguement que la morale est la loi de la perfection ; il est vrai que de la seule impossibilité de lui poser une limite nous la concluons illimitée ; il est vrai qu'il nous semble plus facile de la borner que de la nier et que personne ne saurait se proposer sérieusement d'être imparfait. Mais de deux choses l'une ; ou c'est l'idée de Dieu préalablement saisie qui nous a fait mesurer l'étendue de la loi morale et y proportionner nos sentiments et notre volonté, et alors j'ai la preuve que je cherchais ; ou la loi morale fidèlement suivie doit, de sommets en sommets, nous faire gravir jusqu'à Dieu qui dès lors deviendra notre immuable point de vue. Dans les deux

1. *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*, par A. Vinet. — Paris, chez L. Hachette, 1837.

cas, l'idée de perfection se montre inséparable de celle de Dieu et l'on peut affirmer que celui dont les déterminations morales ne partent pas de Dieu et ne reviennent pas à Dieu, ne peut avoir la perfection pour mesure de sa morale. Il ne peut avoir pour mesure que l'homme en général, ou quelque individu en particulier, ou lui-même. »

« Or ces divers échelons ne représentent que des distances illusoires. Détaché du degré suprême qui est Dieu, il faut que de pente en pente, l'homme roule jusqu'au plus bas degré qui est son individualité. L'homme en général ? Mais où est l'homme en général ? Et de quel droit ce type incertain et vague offrirait-il une mesure aux devoirs de l'homme ? Et à quel titre un individu particulier oserait-il l'offrir ? En vain l'homme descendu de la cime se raidit et se cramponne sur ce penchant rapide, et y reste suspendu quelques moments ; la loi de la gravité l'entraîne au dernier degré qui est du moins une station, une base quelconque, je veux dire à l'individualité ; mais à l'individualité sans loi supérieure à elle-même et qui sous les noms divers de caractère, de tempérament, de naturel, constitue en dernière analyse la véritable morale de ceux qui n'ont pas Dieu. Dès lors, la morale n'est pas l'empreinte d'un type commun, mais le simple portrait de l'individu, et bien loin que la loi serve de mesure à l'individu, c'est l'individu qui sert de mesure à la loi. Montaigne a tiré toutes les conséquences de l'abandon de la grande idée. Il a pris en lui-même la mesure de la loi par laquelle il voulait être régi. Aussi sa morale n'est-elle dans toute l'étroitesse du terme que la morale de Montaigne, la morale de son caractère, de

son éducation, en un mot Montaigne lui-même, ni plus ni moins. Au reste, il ne se le dissimule pas, il trouve que « l'homme n'est guère fin de tailler son obligation à la raison d'un autre être que le sien. » On doit donc s'attendre à trouver dans sa morale du bon et du mauvais, du sévère et du relâché, suivant que sa nature se prête à l'une ou l'autre de ces tendances. Et cette attente n'est pas trompée ; car tel est Montaigne : ses idées morales n'ont aucun autre centre que son individualité heureuse, je l'avoue, à certains égards... »

« Changeons maintenant de point de vue et considérons la morale dans sa nature.

« La morale est l'obéissance à la loi du devoir. L'idée de devoir emporte nécessairement celle d'obligation envers une autorité en dehors et au-dessus de nous. Maintenant, à quelle autorité obéissons-nous, si nous n'obéissons pas à Dieu ? A l'intérêt, à l'instinct, à la coutume, à la tradition, c'est-à-dire à nous, c'est-à-dire que nous n'obéissons pas. »

Vinet n'admet pas de devoirs envers soi-même. Obéir à soi-même est une contradiction, dit-il. Or l'intérêt, l'instinct, la coutume, la tradition, c'est le moi vu de différents côtés; ou si l'on veut, ce sont des forces auxquelles on cède, non des autorités auxquelles on se sent obligé d'obéir, et cela est si vrai que le devoir dans la plupart des cas, consiste précisément à résister à l'intérêt, à l'instinct, à la coutume, à la loi du nombre.

« Il serait contradictoire de placer une idée de devoir dans l'obéissance à des penchants dont la répression constitue le devoir même. »

« C'est-à-dire que, en fin de compte, nous n'obéissons pas. »

« Mais, dira-t-on, il y a la conscience. En reconnaissant la conscience vous reconnaissez que vous êtes obligés, mais envers qui ? La voix de la conscience est-elle nous ou quelque chose au-dessus de nous ? Ce qui nous lie et nous maîtrise malgré nos vœux, nos goûts, nos intérêts les plus pressants, est-ce le moi ou le non moi ? « Si c'est le non moi, comme il est impossible d'en douter, ce non moi n'est-il pas Dieu ? »

Mais, on se récrie, on résiste : non, dit-on, l'objet de notre obéissance ce n'est ni nous, ni Dieu, c'est le bien. Pourquoi substituer Dieu au bien ? Vinet répond, en excluant de cette partie de sa discussion les arguments d'un caractère pratique : « Nous substituons Dieu au bien pour mettre une réalité à la place d'une idée, puisqu'il n'est pas dans l'ordre des choses d'être obligé envers une idée, parce que la substance vivante de l'idée, l'être qui porte l'idée comme une qualité, venant à disparaître, toute sanction de cette idée, toute garantie de cette idée disparaît en même temps, parce que si la substance de cette idée n'est pas hors de notre moi elle est notre moi lui-même et que la source du bien étant adorable dans toute la force du terme, il en résulte clairement qu'il n'y a pas de milieu entre nous adorer nous-mêmes et adorer Dieu ! »

Arrivés à ce point de l'exposition de la pensée de Vinet, nous obtenons, à ne considérer que les mouvements psychologiques de la conscience morale, une morale assez semblable à la morale stoïcienne. C'est la morale du devoir dans ce qu'elle a de plus austère et presque d'effrayant.

« Si le christianisme n'existait pas, dit Vinet, les stoïques fourniraient quelques beaux échantillons de

l'espèce humaine, mais combien leur doctrine laisserait-elle de malheureux de plus. Pour tout secours dans leurs faiblesses, ceux-ci n'entendraient qu'une voix inflexible leur criant sans cesse : Avance, avance ! — Mais je suis infirme, blessé, paralysé. — N'importe, avance, tu le dois. C'est le mobile unique offert par le stoïcisme. Le christianisme aussi nous dit d'avancer mais il tend la main à celui qui se traîne, il soulève celui qui ne peut marcher, lui seul termine et rejoint ce cercle toujours entr'ouvert que nulle philosophie n'est capable d'embrasser. »

Aussi, Vinet, pour obvier à ces déficits de la morale de l'obligation, se met-il à verser, peut-on dire, dans la forme de l'impératif catégorique tout le contenu de l'Évangile. Et aussitôt, pense-t-il, la forme s'anime, devient vivante, la volonté se meut et s'élance au-devant de la loi, l'homme ne se trouve plus en face d'un Dieu inaccessible, d'un absolu sans lien avec lui, mais en face de la loi morale devenue amour sans perdre sa sainteté et s'intégrant pour ainsi dire dans la conscience individuelle.

En présence du caractère du Christ, la conscience de l'homme peut tout d'abord, il est vrai, ressentir de la crainte, non pas qu'elle le méconnaisse, mais au contraire parce qu'elle le reconnaît ou encore parce qu'elle se reconnaît en lui avec toutes ses exigences. C'est dans ce sens que Vinet appelle l'Évangile la conscience de la conscience. Et aussi longtemps que l'homme n'aime pas positivement ce caractère du Christ, il est porté à le haïr à cause de sa perfection même ; plus il le comprendra même, moins il l'aimera jusqu'à ce qu'enfin il y voie autre chose qu'un modèle exaspé-

rant et qu'une vivante sentence de condamnation. Il en aimera la perfection lorsque, dit Vinet, « la perfection lui apparaîtra revêtue et parée d'indulgence, lorsqu'il pourra l'admirer sans effroi, lorsque celui qui lui en offre l'image aura d'autres titres à son amour qu'une perfection qui l'humilie et l'épouvante, quand il aura découvert une grâce dans cette leçon, un pardon dans cette sentence, une invitation dans cette réprimande, un ami dans ce censeur ; alors il pourra aimer, la joie de la délivrance ouvrant son cœur à l'amour ; l'amour, en gagnant du terrain dans son âme, réduira d'autant le domaine de l'égoïsme ; le grand ennemi de la vie morale reculera jusqu'aux limites de l'âme et sur le sol qu'il laissera libre, Dieu rebâtira cet édifice duquel, de loin en loin, quelque pan de mur, quelque bout de ruine, nous avait fait entrevoir le dessein et l'intention primitive ».

Pour décrire la puissance restauratrice que le Christ développe dans la conscience de celui qui persiste à l'aimer, Vinet se sert d'une image qui fait penser au génie de Pascal. Après avoir rappelé que Christ est le chemin dans le même sens que ceux dont Pascal a dit : « Les fleuves sont des chemins qui marchent et qui portent où l'on veut aller », il ajoute : « Christ est un chemin qui marche et qui transporte où l'on veut aller, même où l'on ne voudrait pas aller. Il ne se contente pas de tracer par sa parole une route immobile à travers la vie, route qui, quelque droite et sûre qu'elle puisse être, est bien inutile à l'enfant débile ; il anime ce chemin, il le meut, il fait ondoyer en flots rapides ces pierres et cette terre morte, il soulève sur ce chemin devenu fleuve l'heureux berceau du nouveau-né, il devient lui-même, pour cet infirme, mouvement, vie et

force. Et c'est par ce système complet de grâces dont l'une ne suffirait pas sans l'autre qu'il ouvre dans notre âme la source d'une nouvelle vie morale, et le trésor d'une lumière parfaite qu'aucune fausse lueur ne pourra remplacer jamais. »

Telles sont, Messieurs, les grandes lignes de la morale de Vinet. Les solutions de continuité, les paralogismes mêmes n'en sont pas absents ; si Vinet vivait de nos jours il les présenterait sans doute sous une forme plus rigoureuse et modifierait peut-être son opinion sur quelques points secondaires ; telles qu'elles sont cependant, elles suivent de très près l'expérience commune de ceux qui admettent le caractère absolu de l'obligation, la sainteté de la loi morale, et qui ont été amenés à étudier le christianisme primitif autrement encore que du point de vue purement dogmatique et ecclésiastique.

Voyons maintenant comment et pourquoi Vinet a pu être appelé l'apôtre de l'individualisme et de la liberté. Je n'ai pas à retracer l'histoire des luttes qu'il a soutenues dans son pays pour le triomphe de ses principes. Nous n'enseignons ici que ses idées.

Une remarque préliminaire. Vinet distingue parfois entre l'individualisme et l'individualité. Il exalte celle-ci, il condamne celui-là. Il donne souvent au mot d'individualisme le sens d'égoïsme, de personnalisme. D'autres fois il le prend en bonne part, en tant que respect de l'individualité. C'est également cette signification que nous lui donnons.

La valeur absolue de l'individualité repose, d'après Vinet, sur ce fait que seul l'individu est le siège de l'obligation morale, que seul il est en rapport direct avec

Dieu. C'est l'individu qui veut, qui espère, qui croit, qui est immortel et non la société qui n'est qu'un arrangement toujours modifiable entre les individus. « La société, dit Vinet, n'existe pas hors de l'individu, elle est dans l'individu lui-même comme une inclination, un besoin, un attribut ; la société c'est l'homme cherchant son semblable ; je veux l'homme complet, spontané, individuel pour qu'il se soumette en homme à l'intérêt général. Je le veux maître de lui-même afin qu'il soit le serviteur de tous. Pour tirer bon parti de la plante humaine, il la faut laisser croître autant que possible dans sa direction propre, il faut à l'homme le sentiment de sa valeur intrinsèque, il ne faut pas commencer par l'annuler à ses propres yeux, il ne faut pas lui dire qu'il n'est autre chose qu'un moyen ou qu'un obstacle : chaque individualité est un talent, chaque talent est une richesse : c'est de gaieté de cœur appauvrir le trésor commun que d'y verser des âmes dépouillées de la substance qui faisait leur vraie richesse. On ne saurait trop le redire, l'homme vivant c'est l'homme concret, c'est l'individu[1]. »

On a dit que Vinet avait méconnu l'élément traditionnel et historique qui concourt à la formation de l'individu. Cela n'est pas exact. « Il est impossible, dit-il, de ne pas être frappé de la manière intime dont chaque existence humaine est engagée dans mille autres existences. Au moral, comme au physique nous avons des ancêtres, une généalogie. Chacun de nous, dans son caractère propre et dans la forme de son existence, est

1. Pour les citations, voir l'article *Individualisme*, par Astié (*Encyclopédie des Sc. relig.*, de Lichtenberger).

la source et l'expression d'innombrables éléments parmi lesquels figurent à côté des faits domestiques ou individuels les plus imperceptibles les événements les plus vastes, tels que le bouleversement des empires et les grandes révolutions de l'esprit humain. Le présent nous modifie comme le passé. Nous vivons d'emprunt. »

On ne saurait, Messieurs, avouez-le, faire la part plus large à la collectivité. De là résulte la plus étroite solidarité entre les individus qui sont comme coordonnés les uns aux autres par une impénétrable prédestination, par une involution de toutes les existences les unes dans les autres.

Comment trouver la solution de cette antinomie en apparence irréductible ? Avant de se prononcer et pour mieux montrer la difficulté sous tous ses aspects, Vinet a recours à différentes images. Tantôt l'individualité est présentée comme fixée dans l'humanité comme la plante dans le sol ; ailleurs l'individu devient un navire porté sur l'océan de la société et ne pouvant arriver sans elle. Voilà la part de l'élément commun et générique. Mais il ne faut pas oublier, d'un autre côté, que l'inidivdualité contribue à former le sol même où elle puise abondamment. « L'individualité reçoit mais par une force qui est en elle-même, qui est elle-même, et qui convertit en sa propre substance tout ce qu'elle reçoit. Elle hésite, mais elle accepte. Elle reproduit, elle donne à son tour, elle ajoute à ce fonds commun qui après tout est formé du concours des individualités et n'a rien puisé au dehors ; car enfin, supprimons par la pensée ses avances et la spontanéité individuelle, que reste-t-il dans le trésor général ? Absolument rien. »

Que si maintenant on prétend abuser de tous ces faits

incontestables pour soutenir que des antécédents nous déterminent irrésistiblement à penser ce que nous pensons, à être ce que nous sommes et que finalement l'individu n'est à la tradition que ce qu'à la tige est le rameau, lequel n'est que la tige continuée, Vinet proteste contre ce déterminisme qui en impliquerait un autre plus absolu encore. « Vous pourrez soutenir tout cela, dit-il, le jour où vous oserez dire que notre constitution physique décide absolument de nos convictions ; je dis plus (car il faut aller jusque-là), nous donne des convictions et des principes. L'une des doctrines vaut l'autre. Dans l'une et dans l'autre, il n'y a qu'un homme, et les différents individus n'en sont plus que les apparitions différentes ou les moments fugitifs. Dans l'un des systèmes le cerveau sécrète la pensée, dans l'autre l'humanité sécrète les individualités ; l'individu, si ce mot peut le désigner encore, n'a de rapport qu'à l'espèce, à l'humanité prise dans son ensemble, et qui sait si celle-ci même n'est pas un individu relatif à un plus grand ensemble et sans rapport direct avec le créateur ? Qui le sait en effet ? Car ces choses-là ne se savent pas ; mais sans se livrer à l'enchaînement de ces vaines déductions, le moi se sent, se pose, se distingue de tout ce qui n'est pas lui, s'affirme vis-à-vis du monde et du créateur et pour être, veut être soi ; c'est son premier attribut. »

« Effacer l'individualité, dit-il encore, c'est effacer l'humanité, la réalité humaine. Rendre à la société des individus, c'est lui rendre des hommes. Tout ce qui développe dans les âmes le principe du devoir, de la pensée, de la liberté, choses individuelles, ajoute à la force de la société. »

C'est ici le lieu de revenir à la comparaison du navire et de l'océan pour la compléter. « L'océan, dit Vinet est fait pour le navire, et non le navire pour l'océan. L'essentiel, le but c'est que le navire aborde, c'est que l'homme individuel, seul en rapport direct avec Dieu, véritable objet de Dieu dans l'œuvre créatrice, accomplisse sa destinée. La société y contribue en le portant, mais il est distinct de la société, il ne saurait se confondre avec elle, et malheur à elle aussi bien qu'à lui si elle vient à l'engloutir. »

D'après tout ce que nous savons maintenant de Vinet, nous ne serons pas étonnés qu'il fasse concourir la religion au développement de l'individualité.

On entend si souvent dire le contraire et l'histoire enregistre tant de faits qui viennent à l'appui de ces dires que beaucoup de nos concitoyens croiraient rêver en entendant des paroles comme celles-ci : « Il peut y avoir de l'individualité sans religion proprement dite, il n'y a point de religion sans individualité. L'Évangile qui se propose de restaurer l'individualité commence lui-même par la respecter chez l'homme naturel. Pour devenir chrétiens, Dieu veut d'abord trouver des hommes. Bien loin de redouter l'individualité, cette religion l'accepte, la cherche, la renforce et la conserve. Si l'homme comme on l'a dit est un être religieux, il ne l'est qu'à condition d'être individuel, la religion n'étant autre chose qu'un rapport entre le moi suprême et le moi de chacun de nous. Tout système d'absorption est par là même un système irreligieux. Tout intermédiaire jugé obligatoire entre Dieu et l'individu est une usurpation, un véritable contresens. »

Mais en cas de conflits entre la société et l'individu,

que doit faire l'individu ? Vinet n'hésite pas tout d'abord à déclarer ces conflits moins funestes que l'indifférence pour la vérité et la torpeur générale des consciences. « Supposez, dit-il, une société qui ne rencontre jamais, quelque obligation qu'elle impose, aucune résistance à ses volontés, et dites-moi si cette obéissance n'est pas un plus grand mal, s'il n'y a pas dans cette unité toute extérieure un principe de dissolution infiniment plus actif que celui que vous avez cru apercevoir dans les résistances indivdiuelles et si ces généreuses résistances qui nous paraissent à chaque fois relâcher le lien social, ne le servent pas au contraire et ne donnent pas à la société son plus haut degré de consistance ; car la force d'une société est essentiellement dans la vigueur de sa morale et plus elle compte dans son sein d'hommes de conscience prêts à résister à la loi humaine lorsqu'elle commande ce que défend la loi de Dieu ou lorsqu'elle défend ce que la loi de Dieu commande. » Vous savez ce que Vinet entend par la loi de Dieu — « plus elle comptera de citoyens fidèles, soumis et dévoués ». « Au surplus, dit-il plus loin comme s'il avait craint d'en avoir trop dit — et il se contredit — il ne s'agit pas de demander à la société qu'elle recule devant chaque répugnance de chaque individu invoquant un motif de conscience. Cent fois contre une elle devra passer sur le corps des récalcitrants. » (Une distinction nette entre le domaine intellectuel ou moral et le domaine économique serait ici nécessaire. Nous verrons tout à l'heure qu'il y a là une grave lacune dans les idées morales de Vinet.) « On doit lui demander seulement, à la société, reprend Vinet, de respecter les scrupules même mal fondés autant qu'elle le peut. Ces prétentions de l'in-

dividualisme n'ont rien d'exorbitant ; elles sont sanctionnées par l'histoire. Tôt ou tard » (et ceci est vrai) « la société en vient à reconnaître que ceux qu'en de certaines occasions elle a envisagés comme ennemis étaient au contraire ses véritables, ses seuls amis ; le ressentiment qu'elle a de leur opposition finit par se changer en reconnaissance ; elle arrive au moment où elle les remercie de lui avoir tenu tête. Tous les peuples aujourd'hui ne mettent-ils pas au rang de leurs grands hommes, ne saluent-ils pas dans leur passé comme les bienfaiteurs ceux qui pour un motif de conscience ont osé rompre en visière à la société, soit en elle-même, soit en la personne de ses chefs ? »

Vinet aurait dû ajouter que la mort des grands serviteur de l'idéal facilite la reconnaissance de la société, car de leur vivant, ni les églises, ni les peuples ne les supportent, quand ils les supportent, avec plaisir. Cependant il y a progrès. On commence à comprendre que l'individualisme tel que l'entendait Vinet, qu'il ne faut pas confondre avec l'individualisme de la passion qui est le pire des esclavages, (si je faisais de l'histoire littéraire, je me permettrais de dire, par exemple, qu'un abîme sépare l'individualisme d'Ibsen et celui de George Sand ; ils peuvent conduire tous deux, il est vrai, à des actes analogues en apparence, mais leurs principes intérieurs sont en opposition absolue), on commence donc à comprendre que l'individualisme de la conscience morale peut devenir le lien social le plus étroit, et que les peuples les plus individualistes, s'ils ne sont pas toujours sociables, dans l'acception mondaine du mot, sont les plus sociaux, les plus avancés dans la pratique de l'association. En formant, en effet,

des caractères, des individualités, l'individualisme fournit ces pierres, granitiques, anguleuses parfois, mais toujours résistantes sans lesquelles on ne pourrait élever un édifice social de quelque consistance. « Si la vraie unité sociale est le concert des pensées et le concours des volontés, la société sera d'autant plus forte et plus réelle qu'il y aura en chacun de ses membres plus de pensée et de volonté. Plus nous sommes individuels, plus nous sommes hommes et capables de nous associer à d'autres hommes. »

C'est sur de semblables principes que repose la philosophie de la coopération en matière économique. Aussi Vinet a-t-il pu affirmer, lui qui a combattu le socialisme de son temps et qui réprouvait l'intervention de l'État, que l'individualité est le vrai socialisme et les vrais ennemis de la société sont ceux qui, ne lui refusant rien, se prêtent par leur silence à la convention d'une fausse unité.

Ce qui a gâté singulièrement les affaires de l'individualisme et a fait prendre le mot en défiance par un grand nombre, c'est l'usage malheureux qu'en ont fait les économistes. Voilà l'un des phénomènes qui ont peut-être retardé avec le plus de sûreté la marche en avant de l'humanité au siècle dernier. Ce qui n'était en soi qu'un moyen devint une fin ; le mouvement du libre-échange, fait remarquer très justement M. Abel Chevalley[1], réforme pratique, excellente, positive, limitée, fut absorbé dans la philosophie universelle du laissez-faire. De l'instrument du libre-échange on fit un fétiche. Le précepte d'un laissez-faire général péné-

1. *Victoria*, par Abel Chevalley, p. 95 et suiv.

trant tout, non seulement le domaine des échanges, mais les conditions physiques et morales du travail, devint l'Évangile d'un grand nombre. La réforme excellente se fondit en une doctrine qui ne l'était plus. On eut alors sous le nom d'individualisme un dogme cruel, oppresseur, qui devint aux yeux de la classe ouvrière, la loi non pas nécessairement du meilleur, mais du plus riche, du plus intelligent, du plus fort. Et il faut reconnaître que les fondateurs du libre-échange en Angleterre, Cobden et ses amis, en dépit de leur haute valeur morale, mais comme enivrés par leur découverte, et perdant le sens des réalités invisibles, s'opposèrent à toutes les mesures qui avaient pour objet une meilleure organisation du travail, et furent les ennemis déclarés des Trades-Unions. C'est orné de semblables souvenirs et d'autres plus récents, que l'individualisme apparaît aujourd'hui au monde des travailleurs et on comprend qu'ils n'aient pas accueilli le mot avec faveur.

Mais, revenons à Vinet. Vinet, comme tout le protestantisme de son temps, et jusqu'il y a une quinzaine d'années, négligea l'étude des problèmes économiques. Sous prétexte que la morale était tout, on ne s'inquiétait pas des conditions matérielles de la vie, du milieu ; on pensait que l'individualité morale et chrétienne devait toujours être assez forte pour réagir contre les influences les plus déprimantes et les plus pernicieuses. On ne comptait toujours que sur des héros. On ne se rendait pas compte qu'étant donnés certaines conditions du travail, certains salaires, certains logements, l'individualité, à moins d'un miracle, était arrêtée dans son développement normal et que l'âme de l'homme ne

pouvait plus respirer. De cette vue incomplète du problème de la vie provenait également cette défiance à l'égard de l'association, quel que soit le nom qu'on lui donne — pourvu qu'elle soit forte — qui, seule, dans l'ordre économique, peut faire régner la justice, et par là mieux concourir à édifier l'individualité. Dans l'ordre économique, et ceci n'est pas contradictoire avec les idées de Vinet — ce n'en est que le prolongement moderne — le rôle de l'État a pour objet de *faire apparaître l'individualité*. Il en résulte que l'étatisme quand il se circonscrit au domaine économique, n'est pas incompatible avec l'individualisme le plus accentué, dans le sens de Vinet, et que toutes réserves faites sur les moyens, les méthodes de réalisation, le socialisme rectifié des Jaurès, en France, des Bernstein, en Allemagne, et des Greulich, en Suisse, peut être considéré comme de l'individualisme qui se déploie et se rapproche de son propre idéal. C'est ce que le sens moral merveilleusement sûr de Vinet avait sans doute comme pressenti quand il s'écriait : « l'individualité est le vrai socialisme. »

Qu'on cesse donc de considérer l'individualisme soit comme un dissolvant de la société, soit comme le synonyme d'égoïsme, de tyrannie et d'injustice. Il ne le devient que lorsqu'il ne s'attache pas à une loi supérieure à toutes les lois écrites, que (bien que nous ne ne songions pas à dire du mal de celles-ci, quand elles ne prétendent pas régler les rapports entre Dieu et l'individu) lorsqu'il est infidèle à la pensée de Vinet.

Enfin, aux destinées de l'individualité sont attachées celles de la liberté de la pensée ou plutôt les deux ne

font qu'un. La liberté de la pensée est le moyen de l'individualité, son milieu nécessaire. L'un des philosophes contemporains dont les idées se rapprochent par plusieurs points de celles de Vinet, M. Darlu, dans sa réponse à M. Brunetière au sujet de l'individualisme, a très clairement montré cette connexité étroite entre l'individualisme et la liberté, quand il dit que l'individualisme tend à affranchir l'individu de toute autorité extérieure.

Vinet n'a pas été seulement l'ami de la liberté, il en a été le chantre inspiré, le soldat, le serviteur humble et passionné. Dans l'ordre religieux, ecclésiastique — il était partisan de la séparation de l'Église et de l'État — philosophique, civil, il l'a glorifiée. Mais il la fondait toujours sur l'obéissance au devoir. « Séparez, dit-il, l'idée de liberté de celle de son but qui est notre perfectionnement individuel, le bien de la société et la gloire de Dieu, que nous reste-t-il sous ce nom ? Rien qu'un instinct sauvage ! » Non pas que Vinet ait jamais été un partisan de la théorie de la liberté du bien et de la seule vérité ; au contraire, il appelait à l'expression publique toutes les convictions, il défendait la liberté de l'erreur, il aimait la liberté comme un principe, comme une vérité et non seulement comme un intérêt.

« Le respect d'un homme ou d'un peuple, dit-il, pour la liberté religieuse est l'exacte mesure de son amour pour la liberté en général ; quiconque n'aime pas la liberté religieuse n'en aime réellement aucune, car s'il n'aime pas celle qui est un bien de l'esprit et non du corps, c'est une marque que, dans toutes les autres, c'est le corps ou la matière qu'il aime et non point l'esprit, ce n'est point un droit, une vérité, un

principe qu'il défend, mais seulement un intérêt et seulement son propre intérêt ; son libéralisme, en un mot, est de l'égoïsme. »

L'ordre et la liberté n'avaient pas à ses yeux des intérêts opposés. Comme la liberté est la satisfaction de tous les droits, la liberté produit l'ordre, et l'ordre produit la paix ! « On peut sans doute, suivant le temps » (et combien judicieuse, cette remarque) et suivant son caractère insister davantage sur ce qui règle le mouvement, ou davantage sur le mouvement lui-même, mais quiconque aime l'ordre sans aimer la liberté, n'aime pas l'ordre et quiconque aime la liberté sans aimer l'ordre n'aime pas la liberté. »

Voyons maintenant comment il unit la liberté à l'idée religieuse : « La liberté est la patrie des croyances sérieuses, fortes et conséquentes. Là, la religion est l'affaire de chacun ; là, je l'avoue, ne cesse pas miraculeusement l'attrait des formes et le prestige de l'autorité, mais l'homme y est miraculeusement averti de l'insuffisance de l'autorité et des formes, elles lui refusent l'asile qu'il leur demande et, si l'on peut parler ainsi, le repoussent incessamment vers sa conscience et vers l'Évangile. Mille questions se lèvent et se posent dans les Églises issues de la Réforme, le fidèle ne peut ni les ignorer, ni en renvoyer la solution à une autorité qui n'existe pas, ou que nul n'est tenu de reconnaître. La liberté pour le protestant est bien moins un droit qu'un devoir. Admirable renversement des idées vulgaires ! Idée qui réveille sans cesse la conscience, qui combat la pesanteur de la chair, qui ne permet pas dans l'Église, un long engourdissement ni une décadence irrémédiable. »

On voit donc, Messieurs, combien Vinet, par les détours les plus imprévus, mais qui ne sont pour lui que des lignes droites, ramène toutes les questions au sentiment de l'obligation, au devoir et à l'Évangile. S'il demande la liberté pour toute la pensée et pour tous, ce n'est pas par indifférence, par scepticisme — fonder la liberté sur le scepticisme, c'est préparer la venue de l'armée des fanatiques, de quelque nom religieux ou politique qu'on les décore. S'il demande la liberté, c'est par devoir, c'est par religion. — Nous la devons, dit-il, même aux intolérants. Et dans les consciences comme celles de Vinet, la liberté qui est le premier des biens, se trouve plus sûrement gardée et garantie que dans les consciences qui ne s'attacheraient à elle que par un heureux instinct. Rien, d'ailleurs, n'a pu faire trahir à Vinet la cause de la liberté de la pensée. Il ne l'a pas seulement servie par devoir, il l'a aimée. Le danger et les crimes de la liberté n'ont pu en détacher son âme. « Toutes les libertés, dit-il, liberté religieuse, liberté de la presse, liberté de l'enseignement arrivent sur les ailes de la tempête ! Des crises passagères sont la condition presque indispensable de tout perfectionnement social ; il y a des victimes, telle est encore la misérable condition de notre nature, mais sans cette liberté dont nous craignons les brusques mouvements, nous retomberions au niveau des peuples dont l'absolutisme héréditaire excite notre pitié. Le seul moyen de prévenir les révolutions, c'est de les faire. Jamais un peuple entier n'a demandé plus que ses vrais besoins, mais il faut d'une manière ou d'une autre, plus tôt ou plus tard, que le droit se fasse jour, et alors vient le temps des luttes déplorables dont

on rend la liberté responsable, tandis qu'il faudrait en accuser le despotisme. »

Messieurs, nous venons de parcourir le monde moral de Vinet, sous sa propre conduite ; j'ai voulu vous donner plutôt une vue d'ensemble de ses idées morales, que discuter tel ou tel ponit particulier.

J'ai cru devoir conserver à cet entretien un caractère tranquille, car dès qu'on précise, dès qu'on s'arrête, dirai-je, et qu'on appuie un peu sur le terrain où se tient Vinet, on trouve le feu, et nous n'en serions peut-être pas sortis, vous et moi, sans quelque profonde brûlure. Pour résumer ses idées morales en quatre mots nous dirons : obligation, Évangile, individualité, liberté, et nous citerons encore ces paroles qui jettent sur toute son œuvre la coloration suprême :

« Quand même tous les périls seraient dans la liberté, toute la tranquillité dans la servitude, je préférerais encore la liberté, car la liberté, c'est la vie, et la servitude, c'est la mort. »

VII

LA MORALE ET LA POLITIQUE DE RENAN

Par R. Allier.
Agrégé de philosophie.

Le 6 octobre 1845, un jeune homme, revêtu de la soutane, descendait les marches du séminaire Saint-Sulpice, traversait la place au plus court et gagnait rapidement l'hôtel qui en occupait alors l'angle Nord-Ouest, « l'hôtel de mademoiselle Céleste ». Il s'appelait Ernest Renan, il venait de renoncer définitivement à la prêtrise et se trouvait sans ressources matérielles. Quelques jours plus tard, il accepta de l'abbé Gratry, alors directeur du collège Stanislas, une place de surveillant dans la division supérieure. Cependant, il ne tarda pas à constater que sa situation nouvelle impliquait encore ce à quoi il avait voulu mettre fin en sortant du séminaire, c'est-à-dire « une profession extérieure avouée de cléricature ». Le 2 ou 3 novembre, il quitta Stanislas et alla s'établir comme répétiteur dans une institution du quartier Saint-Jacques, relevant du lycée Henri IV. Dans une modeste chambre de cette pension de la rue des Deux-Églises (aujourd'hui rue de l'Abbé-de-l'Épée), le passage s'acheva de l'habit ecclésiastique à l'habit laïque. « Ce fut un peu, dit Renan, la métamorphose d'une chrysalide[1]. »

1. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 324-329.

Nous allons étudier brièvement la morale et la politique de Renan. Notre premier effort doit être pour essayer de comprendre la crise à laquelle nous venons de faire allusion. Dans une révolution intérieure de ce genre, tout l'homme est ramassé. C'est plus qu'un acte que l'on note à une certaine date, c'est l'existence tout entière qui est condensée en une décision dont le retentissement prolongé ne cesse qu'avec la vie. Et comme la philosophie est essentiellement réflexion de la vie intime, nous devons nous attendre à retrouver dans les doctrines de Renan la traduction en formules de son expérience morale, l'expression raisonnée du frisson qui vient de le secouer, un effort de légitimer intellectuellement l'attitude dont il ne se départira plus.

I

Pourquoi Renan s'est-il enfui de Saint-Sulpice ? Il a résumé lui-même tous ses motifs en une proposition très simple : « Parce qu'il crut s'apercevoir qu'une partie de ce que ses maîtres lui avaient dit n'était peut-être pas vrai [1]. »

Il n'y a eu que cela dans sa crise, mais il y a eu tout cela. Renan n'a pas connu cette impatience de la règle qui parfois emporte des séminaristes ou même des prêtres dans les tempêtes du siècle. Dans sa chambrette de penseur solitaire, il vécut comme à Saint-Sulpice. « Les gens du monde, dit-il, dans leur ignorance des choses de l'âme, croient, en général, qu'on ne quitte

1. *L'Avenir de la Science*, préface, p. v.

l'état ecclésiastique que pour échapper à des devoirs trop pesants. Je ne me serais point pardonné de prêter une apparence de raison à des manières de voir aussi superficielles [1]. »

Renan n'a pas songé, non plus, à s'insurger contre une autorité qui menaçait de l'opprimer. Jamais il n'a instruit le procès de l'autorité comme telle. Il lui a reproché de se tromper ; mais si elle lui avait paru dans le vrai, il n'aurait point trouvé insupportable sa prétention de tout régenter : « Si j'avais pu croire que la Bible et la théologie étaient la vérité, aucune des doctrines plus tard groupées dans le *Syllabus*, et qui, dès lors, étaient plus ou moins promulguées, ne m'eût causé la moindre émotion... Je n'aime ni Philippe II, ni Pie V, mais si je n'avais pas des raisons matérielles de ne pas croire au catholicisme, ce ne seraient ni les atrocités de Philippe II, ni les bûchers de Pie V qui m'arrêteraient beaucoup [2]. »

Qu'on n'objecte pas que Renan a écrit cela en 1883 et qu'il lui a plu d'introduire quelques paradoxes rétrospectifs dans ses souvenirs. Nous n'avons qu'à ouvrir l'*Avenir de la Science*, ce livre dans lequel il a fiévreusement jeté toutes les idées qui bouillonnaient en lui. Nous y lisons, par exemple : « Aux époques de scepticisme, quand les vœux aspirent à une nouvelle forme qui n'est pas encore éclose, personne n'ayant le mot de la situation, ne possédant la vraie religion, il serait abominable que tel ou tel, de son autorité individuelle, vînt imposer sa croyance aux autres... Il n'en est pas

1. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 359.
2. *Ibid.*, p. 298, 299.

ainsi dans les États dogmatiques où il y a une raison vivante et actuelle, une doctrine hors de laquelle il n'y a pas de salut. Forte de toute la vie de la nation, elle en est le premier besoin et le premier droit... Tout fléchit devant elle, et le pouvoir spirituel, qui la représente, est autant au-dessus du pouvoir temporel que les besoins supérieurs de l'homme sont au-dessus des intérêts matériels, ou, comme on disait autrefois, que l'esprit est au-dessus de la chair. Et ce règne absolu n'est pas la tyrannie. La tyrannie ne commence que le jour où la chaîne est sentie, où l'ancien dogme a vieilli, et emploie les mêmes coups de force pour se maintenir[1]... »

L'autorité extérieure n'est donc pas, pour Renan, illégitime par cela seul qu'elle prétend être l'autorité. Mais elle perd ses droits du moment qu'elle se trompe et qu'elle laisse apercevoir ses erreurs. Dire qu'elle est alors dépouillée de ses droits, c'est mal parler. Du moment où elle n'apparaît plus comme infaillible, elle est, en réalité, privée de tout pouvoir. Elle n'est pas dénoncée comme ayant des exigences immorales ; elle s'effondre doucement sous l'action dissolvante du doute. Une fois la réflexion éveillée, il n'appartient plus à personne de l'endormir. Les questions se posent toutes seules à l'esprit. On a beau les fuir, elles se présentent sans cesse, elles sont toujours là. Voici une lettre que Renan écrivait à son directeur le 6 septembre 1845, juste un mois avant sa sortie du séminaire : « Je vois autour de moi des hommes purs et simples, auxquels le christianisme suffit pour être vertueux et heureux. Ah ! que

1. *L'Avenir de la Science*, p. 345, 346.

Dieu les préserve de jamais réveiller en eux une misérable faculté, cette critique fatale qui réclame si impérieusement satisfaction, et qui, après qu'elle est satisfaite, laisse dans l'âme si peu de jouissances ! Plût à Dieu qu'il dépendît de moi de la supprimer !... Ne serait-ce pas une contradiction de commander la conviction à la faculté qui crée la conviction[1] ? »

C'est ce que Renan écrit, à ce même moment, à son intime ami qui sera bientôt l'abbé Cognat : « Oui, si Dieu me demandait d'éteindre cette pensée, de me condamner à une vie simple et vulgaire, j'accepterais. Que de fois j'ai cherché à me mentir à moi-même ? Mais est-il au pouvoir de l'homme de croire ou de ne pas croire ? Je voudrais qu'il me fût possible d'étouffer la faculté qui en moi requiert l'examen[2]. »

Renan voit bien qu'il serait mal de céder à cette tentation ; mais il voit surtout que ce serait parfaitement inutile : « Oh ! que j'en voulais à ma raison de m'avoir ravi mes rêves ! Je passais une partie de mes soirées dans l'église de Saint-Sulpice, et là je cherchais à croire ; mais je ne pouvais... Que de fois je fus tenté de choisir une vie simple et vulgaire, que j'aurais su ennoblir par l'intérieur. J'avais perdu le besoin de savoir, de scruter, de critiquer ; il me semblait qu'il m'eût suffi d'aimer et de sentir ; mais je sentais bien qu'au premier jour où le cœur cesserait de battre si fort, la tête recommencerait à crier famine ...[3] »

La crise est essentiellement intellectuelle. Peut-être

1. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 318.
2. *Ibid.*, p. 383.
3. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 394. Cf. *Lettres intimes*, p. 317.

la comprendrons-nous mieux en cherchant à distinguer ce qui l'a provoquée.

Si, pour résoudre cette question, on consulte les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse,* voici la réponse qu'on y lit : « Ma foi a été détruite par la critique historique, non par la scolastique ni par la philosophie... Dans cette grande lutte engagée entre ma raison et mes croyances, j'évitai soigneusement de faire un seul raisonnement de philosophie abstraite... Rien de ce que pouvaient avoir de critiquable la politique et l'esprit de l'Église, soit dans le passé, soit dans le présent, ne me faisait la moindre émotion... Mes raisons furent toutes de l'ordre philologique et critique ; elles ne furent nullement de l'ordre métaphysique, de l'ordre politique, de l'ordre moral[1]. » Or ce témoignage de Renan sur lui-même est contredit par celui de son plus intime ami de Saint-Sulpice. D'après l'abbé Cognat, Renan est dupe d'une illusion. Ce qui l'a chassé loin du séminaire, c'est la philosophie : « L'obligation du célibat ne l'effrayait pas ; mais la privation de la liberté de penser lui parut un sacrifice au-dessus de ses forces. » « L'hébreu, dit le même confident, est encore plus innocent que la femme de son émancipation intellectuelle[2]. »

Quand nous ne possédions que les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse,* il était impossible de trancher le débat. Tout au plus pouvait-on faire deux remarques : la première, c'est qu'il est malaisé d'admettre que Renan n'ait pas gardé la mémoire précise des difficultés décisives contre lesquelles sa foi s'est heurtée. La seconde, c'est que les études de philosophie qu'il a

1. *Ibid.*, p. 297, 298.
2. *Correspondant,* 10 juillet 1882, 25 décembre 1882.

faites à Issy paraissent avoir été assez médiocres et peu approfondies. Mais, par bonheur, nous pouvons lire aujourd'hui la correspondance de Renan avec sa sœur, de 1842 à 1845. Ce qui en ressort, c'est que Renan et M. Cognat ont également raison.

Certes, oui, les convictions du jeune homme y apparaissent singulièrement ébranlées. Il est visible que la philosophie est cause de cet ébranlement général. Et pourtant il n'y a pas, dans toutes ces lettres intimes, une seule objection particulière contre le christianisme qui soit empruntée à la philosophie. On n'y peut pas glaner un seul argument spécial contre tel ou tel point de la dogmatique catholique. Renan a gardé de cette période le souvenir d'un demi-scepticisme qui portait autant sur les systèmes philosophiques que contre les croyances chrétiennes. Les traces de cet état sont claires dans plusieurs de ces pages. En voici un exemple : « On voit les choses d'une manière si différente ; on reconnaît tant de préjugés et d'erreurs, là où l'on ne croyait voir que vérité, qu'on serait tenté d'embrasser un scepticisme universel. C'est là la première impression de l'étude de la philosophie. On est frappé de l'incertitude des connaissances humaines et du peu de fonds de toutes les opinions qui ne sont fondées que sur la raison. On serait porté à douter de tout, si la nature le permettait et si rejeter toute vérité n'était pas plus absurde encore que d'embrasser toutes les erreurs[1]. »

Renan ne se trompe pas — et il serait par trop étrange qu'il se trompât — en affirmant que les argu-

1. Ernest et Henriette Renan, *Lettres intimes* (1842-1845), p. 96.

ments, jugés par lui invincibles contre le catholicisme, lui sont venus d'autres sciences que la philosophie. Mais l'abbé Cognat a vu très juste en rendant la philosophie responsable de ce qu'il appellerait volontiers la tentation antichrétienne. En passant des « études frivoles de la rhétorique » aux discussions des philosophes, Renan a la sensation d'être initié à un monde nouveau. Ce qui le ravit dans cette rencontre d'une science encore insoupçonnée, ce n'est pas précisément d'être mis en présence de solutions qu'il ignorait ; c'est de découvrir des questions, c'est de connaître la joie de la libre recherche. Cette volupté, soudain éprouvée, est si profonde que Renan, du premier coup, aperçoit plusieurs choses. C'est d'abord que ces exercices indépendants de la pensée ne sont peut-être pas toujours du goût d'une autorité ombrageuse. C'est ensuite qu'il n'a pas « le zèle d'une dévotion spirituelle » ; il a trop peur d' « une vie où l'on ne pense pas, où l'on ne réfléchit pas ». Enfin, sans se décider encore ni pour, ni contre le sacerdoce, il prononce qu'il doit regarder comme fermée pour lui « toute carrière qui n'est pas d'étude et de méditation[1] ».

Ce sont si peu les solutions qui l'intéressent en philosophie qu'il ne tient nullement à avoir un professeur distingué. Il n'a point le désir de trouver un maître dont il risquerait de devenir le disciple : « Je me convaincs de jour en jour que, pour la philosophie, la médiocrité du professeur est un fort mince inconvénient[2]. » Et, en même temps, il se demande si « le

1. *Lettres intimes*, p. 100. Cf. p. 86, 87, 88.
2. *Lettres intimes*, p. 122.

désir de conserver cette douce liberté si nécessaire pour la pleine action des facultés intellectuelles et morales » ne le forcera pas de renoncer à la prêtrise. Il s'interroge. Il déclare qu'il ne veut pas d'une indépendance d'esprit qui serait « hardie, présomptueuse, frondant tout ce qui est respectable » ; et il ajoute : « Il en est une autre plus sage, respectant ce qui est respectable, ne méprisant ni les croyances, ni les personnes, examinant avec calme et bonne foi, usant de sa raison puisque Dieu la lui a donnée pour s'en servir, ne rejetant ni n'adoptant jamais une opinion sur une simple raison d'autorité humaine. Voilà celle qui est promise à tous, et pourquoi ne le serait-elle pas au prêtre ? Il est vrai qu'il est soumis sur ce point à un devoir de plus que les autres. C'est de savoir se taire à propos et de garder pour lui sa pensée ; car le nombre de ceux qui s'effarouchent de ce qu'ils ne comprennent pas est infini. Mais, après tout, est-il donc si pénible de ne penser que pour soi, et n'est-ce pas par un secret mobile de vanité que l'on est si empressé de communiquer ses réflexions aux autres ? La loi de silence dont je viens de parler, tout homme qui veut vivre en paix ne doit-il pas se l'imposer[1] ? »

C'est à Issy (16 juin 1843) que Renan écrivait ces lignes. Il vient à Paris, au séminaire de Saint-Sulpice. Sa pensée continue à se donner libre cours. Les mois se passent. Un peu moins de deux ans après, Renan est décidé à ne pas recevoir la prêtrise, et, le 11 avril 1845, il confie ses raisons à sa sœur : « Tandis que le catholicisme a été pour moi la vérité absolue, le sacer-

1. *Lettres inédites*, p. 140.

doce s'est montré à moi entouré d'un éclatant prestige de grandeur et de beauté... ; et si Dieu m'accordait en ce moment cette illumination intérieure, qui fait toucher l'évidence et ne permet plus le doute, oui, dès ce moment, je me consacrerais au catholicisme... Mais tout a dû céder à la perception de la vérité. Dieu me garde de dire que le christianisme est faux ; ce mot dénoterait bien peu de portée d'esprit ; le mensonge ne produit pas d'aussi beaux fruits. Mais autre chose est de dire que le christianisme n'est pas faux, autre chose qu'il est la vérité absolue[1]... »

Cette dernière phrase est instructive. Pour en saisir toute la signification, il faut la rapprocher de ce que Renan écrira, quelques jours plus tard, à son confident ordinaire, M. Cognat : « Tout ou rien, les néo-catholiques sont les plus sots de tous[2]. » Et ce que cela veut dire nous est expliqué par les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. La religion consiste essentiellement, pour le jeune séminariste, dans la théologie, et la théologie est, à ses yeux, un édifice, un bloc de vérités qu'il n'y a pas lieu d'examiner, c'est le catalogue des décrets qu'une autorité infaillible a promulgués. Que, dans ces décrets, on distingue une seule erreur, c'en est fait du caractère infaillible de l'autorité. Auparavant, on acceptait tout ; après cette découverte, on ne saurait accepter plus rien. Renan a reçu de ses maîtres une conception purement intellectualiste de la religion. Du jour où il pose une question à l'autorité, il sent qu'il lui est infidèle et que chaque question nouvelle

1. *Lettres inédites*, p. 226, 227, 228.
2. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 403.

marquera un progrès dans l'infidélité. « L'alternative s'est présentée à moi très nettement, écrit-il à M. Cognat ; je ne puis plus revenir au catholicisme que par l'amputation d'une faculté, en stigmatisant définitivement ma raison et lui commandant pour toujours le silence respectueux, et même plus, le silence absolu. » Mais c'est cela même qui est au-dessus de ses forces : « Cette faculté élimine, discute, épure, et impossible de l'étouffer[1]. »

Or, une fois écarté ce terme brutal de l'alternative, la vie n'aura plus qu'un but pour Renan : c'est de choyer et de cultiver cette faculté qui a fini par triompher en lui ; c'est de lui demander les plus exquises jouissances. Et ces jouissances lui viendront de l'exercice même de la pensée, d'une indépendance jalousement conservée, d'une liberté qu'il défendra non seulement contre les autorités ombrageuses, mais même contre la fermeté trop grande de ses propres opinions. Il trouve au dehors du séminaire une position qui assure sa vie matérielle. Aussitôt il est préoccupé par l'avenir de sa pensée : « Nouvelles sources de peines intellectuelles excessivement vives, et auxquelles je suis actuellement en proie ; car c'est pour moi un supplice de me spécialiser, et, de plus, nulle spécialité ne cadre parfaitement avec les divisions de mon esprit. Et pourtant il le faut. O mon ami, qu'il est cruel d'être gêné dans son développement intellectuel par des circonstances extérieures. Jugez combien je souffre, moi surtout qui avais donné à mon esprit une si franche liberté pour suivre sa ligne de développe-

1. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 389, 409.

ment[2]. » Il a peur de se donner tout entier à une science et, par là, de se priver d'une foule de plaisirs que lui procureraient d'autres sciences abandonnées pour celle-là. Parfois même, il a peur de se lier trop à des affirmations qu'il aura, pourtant, rationnellement conquises. Et c'est pour cela que, dès cette époque, Renan a peur de l'action ; car l'action crée des engagements et noue des liens : « Je ne me classerai nulle part. Si par le fait je me trouve classé, ce sera un fait, rien de plus. Si je trouve des personnes qui voient comme moi, nous sympathiserons ; sinon, je serai seul. Je suis fort égoïste : retranché en moi-même, je me moque de tout... Pour avoir de l'influence, il faut arborer un drapeau et être dogmatique. Allons, tant mieux pour ceux qui en ont le cœur. Moi, j'aime mieux caresser ma petite pensée et ne pas mentir... Le penseur est le Jupiter Olympien, l'homme spirituel qui juge tout et n'est jugé par rien... Il faut, autant que possible, se maintenir dans une position où l'on soit prêt à virer de bord, alors que change le vent de la croyance. Et combien de fois doit-il changer dans la vie ? Cela dépend de sa longueur[2]. »

Ces dernières lignes sont de novembre 1846. Ne nous annoncent-elles pas un Renan que nous avons connu quelque quarante ans plus tard ? Mais n'anticipons pas. A la lumière de ce que nous venons d'étudier, n'allons-nous pas comprendre un peu mieux la morale et la politique de Renan, et même l'histoire de cette morale et de cette politique ?

1. *Ibid.*, p. 397.
2. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 408, 409.

II

Renan, évadé de Saint-Sulpice, est tout frémissant d'enthousiasme. Il a définitivement conquis l'indépendance de sa pensée. Mais, dans la joie dont il vibre, ce n'est pas seulement une fonction de l'esprit qui lui paraît affranchie ; c'est l'esprit tout entier qui participe à cet affranchissement. Il éprouve un sentiment de vie spirituelle qui déborde. Il reprend alors, à sa manière, le mot du Christ : « Une seule chose est nécessaire[1]. » La première démarche de celui qui veut se vouer à la sagesse, comme disaient les anciens, est de faire deux parts dans sa vie : l'une banale et n'ayant rien de sacré, se résumant en des besoins d'un ordre inférieur ; l'autre, que l'on peut nommer idéale, céleste, divine, désintéressée. Celle-ci est seule nécessaire, et elle revêt les formes les plus multiples : « Un beau sentiment vaut une belle pensée ; une belle pensée vaut une belle action. Un système de philosophie vaut un poème, un poème vaut une découverte scientifique, une vie de science vaut une vie de vertu[2]. »

Il semble donc, au premier abord, que les trois catégories de la vie idéale soient équivalentes pour Renan. En réalité, il y en a une qu'il juge supérieure aux deux autres ; c'est celle du vrai. Ni l'art ni l'amour n'affranchissent forcément l'homme ; car ils peuvent, l'un et l'autre, s'attacher à des chimères. Le savoir est libéra-

1. *L'Avenir de la Science*, p. 7.
2. *Ibid.*, p. 11.

teur par essence. « En concevant l'âme individuelle, à la façon de Leibnitz, comme un miroir où se réflète l'univers, c'est par la science qu'elle peut réfléchir une portion plus ou moins grande de ce qui est, et approcher de sa fin, qui serait d'être en parfaite harmonie avec les choses. » Et cet effort pour saisir la réalité est en même temps l'acte le plus désintéressé que l'homme puisse accomplir ; c'est celui qui est le plus indépendant de la jouissance[1].

S'il y a une règle de la vie, une règle qui mérite vraiment ce nom, elle doit être fondée sur la réalité des choses. En attendant que cette réalité soit connue, il ne peut y avoir qu'incertitude pratique ; et cela peut durer longtemps. « Il y a des siècles condamnés, pour le bien ultérieur de l'humanité, à être sceptiques et immoraux[2]. » L'immoralité dont il s'agit est, d'ailleurs, spéculative. Car les hommes, par une heureuse inconséquence, s'entendent à allier le caractère le plus honorable aux doctrines les plus déconcertantes. Aussi bien une règle souple et commode leur est-elle procurée par l'esthétique. Nous ne saurons pas de longtemps si une action est vraiment bonne ou mauvaise ; mais nous savons dès maintenant si elle est belle ou laide. Et cela fournit à Renan, dès les pages de *l'Avenir de la Science*, le principe de la morale.

Ce principe est radicalement contraire à l'ascétisme, qui consiste à mutiler la vie ; mais il n'aboutit pas à louer la « science du bonhomme Richard », qui résume toute la vie en ces mots : faire honnêtement for-

1. *L'Avenir de la Science*, p. 17.
2. *Ibid.*, p. 100.

tune. Cette préoccupation de la matière tient à une conception étroite et finie de l'existence. « Qu'importe, à la fin de cette courte vie, d'avoir réalisé un type plus ou moins complet de félicité extérieure ? Ce qui importe, c'est d'avoir beaucoup pensé et aimé ; c'est d'avoir levé un œil ferme sur toute chose ; c'est en mourant de pouvoir critiquer la mort elle-même[1]. »

Si l'on part de ce point de vue, il faut saluer et honorer les ascètes eux-mêmes. On ne peut les blâmer qu'en les admirant : « Héros de la vie désintéressée, saints, apôtres, mounis, cénobites, ascètes de tous les siècles, poètes et philosophes sublimes, qui aimâtes à n'avoir point d'héritage ici-bas... que je retrouve bien plus dans vos folies les besoins et les instincts suprasensibles de l'humanité, que dans ces pâles existences que n'a jamais traversées le rayon de l'idéal, qui, depuis leur premier jusqu'à leur dernier moment, se sont déroulées jour par jour exactes et cadrées, comme les feuillets d'un livre de comptoir[2]. »

Le souci matérialiste du bien-être a moins de valeur que tous ces sacrifices faits au sentiment de l'infini. Cependant, il importe de n'être pas injuste pour lui. Il peut être, en effet, une condition de l'amélioration intellectuelle et morale. « L'esprit humain ne sera réellement libre que quand il sera parfaitement affranchi de ces nécessités matérielles qui l'humilient et l'arrêtent dans son développement. » C'est pourquoi « tout ce qui sert au progrès de l'humanité, quelque

1. *L'Avenir de la Science*, p. 80, 84.
2. *Ibid.*, p. 84-85.

humble et profane qu'il puisse paraître, est respectable et sacré[1]. »

Cette morale, où tout est jugé du point de vue de l'esprit et de sa liberté, est celle de *L'Avenir de la Science*. Elle soutient le meilleur de l'œuvre de Renan. Avec des pages prises dans la plupart de ses livres — à la condition d'en négliger un certain nombre où l'on ne trouve plus qu'une sorte d'épicurisme intellectuel — il serait aisé de composer le manuel éloquent d'un stoïcisme tour à tour indulgent et hautain, dédaigneux de toutes les bassesses, méprisant pour toutes les vanités, souriant à toutes les faiblesses. Ouvrons, par exemple, les *Essais de morale et de critique*. Ces « essais » sont très divers ; ils n'ont, par le fond du sujet, aucune liaison nécessaire ; mais une inspiration unique les a dictés : « Tous, dit Renan, se résument en une pensée que je mets fort au-dessus des opinions et des hypothèses, c'est que la morale est la chose sérieuse et vraie par excellence, et qu'elle suffit pour donner à la vie un sens et un but[2]. » Il s'est voué sans réserve à la science et à la critique. Mais, déclare-t-il, « je ne me retirerais point satisfait de la vie, si mon action s'était bornée à soutenir un ordre d'études ou un système particulier ; je suis, en effet, plus convaincu que jamais que la vie morale a un but supérieur et qu'elle correspond à un *objet*. Si la fin de la vie n'était que le bonheur, il n'y aurait aucun motif pour distinguer la destinée de l'homme de celle des êtres inférieurs[3]. »

Et dans ce sentiment il y a, pour Renan, comme

1. *Ibid.*, p. 82.
2. *Essais de Morale et de Critique*, préface, p. I.
3. *Ibid.*, préface, p. IV.

une révélation qui se balbutie au fond de l'homme. Elle n'est pas raide et logique comme une argumentation de Descartes. Mais le philosophe dirait volontiers que, dans la proportion même de son vague, elle doit émouvoir et convaincre l'âme noble. « La morale n'est pas synonyme de l'*art d'être heureux*. Or, dès que le sacrifice devient un devoir et un besoin pour l'homme, je ne vois plus de limite à l'horizon qui s'ouvre devant moi. Comme les parfums des îles de la mer Érythrée, qui voguaient sur la surface des mers et allaient au-devant des vaisseaux, cet instinct divin m'est un augure d'une terre inconnue et un messager de l'infini. »

On ne comprend rien à cette révélation, quand on « préfère les progrès de l'industrie aux chimériques grandeurs du passé, achetées si souvent au prix de l'abnégation, des sacrifices et du dévouement ». On commet alors « l'erreur de supposer une valeur absolue, qui les rende par eux-mêmes désirables, à une foule d'objets qui ne valent que par ce qu'ils signifient ». Or, notre siècle élève des autels et institue des rites pour consacrer cette erreur grossière. A cette époque, Renan a vu deux expositions universelles, et ce spectacle l'a plongé dans des rêveries qui déroutent les hommes d'affaires : « Aux jeux antiques, aux pèlerinages, aux tournois, aux jubilés ont succédé des comices industriels. Deux fois l'Europe s'est dérangée pour voir des marchandises étalées et comparer des produits matériels, et, au retour de ces pèlerinages d'un genre nouveau, personne ne s'est plaint que quelque chose lui manquât... Le prophète de notre âge, Fourier, avait prédit qu'un jour, au lieu de se rencon-

trer dans des batailles ou des conciles œcuméniques, les portions rivales de l'humanité se disputeraient l'excellence dans la confection des petits gâteaux. Sans doute, ce grand progrès n'est pas encore pleinement accompli ; mais bien des pas ont été faits en ce sens : il y a quelques jours, les plus fortes têtes de l'Europe étaient occupées à décider quelle nation fabrique le mieux la soie et le coton [1]. »

Quelle consolation nous offre-t-on, demande Renan, pour la perte de tant de belles choses dont l'industrie croit pouvoir sevrer l'humanité? Une seule : le bien-être. Il ne convient pas de le mépriser, puisqu'il peut élever le niveau des classes inférieures. Toutes ces améliorations matérielles contribuent aussi à rapprocher les peuples. Elles servent donc à une fin religieuse et morale. Mais il serait absurde d'exalter tout cela outre mesure. « Si le but de la vie humaine est le bonheur, le passé, sans aucune de ces superfluités, l'a fort bien réalisé. Et si, comme le pensent à bon droit les sages, la seule chose nécessaire est la noblesse morale et intellectuelle, ces accessoires y contribuent pour assez peu de chose [2]. » D'autre part, « ce qui est simplement utile n'ennoblira jamais ». Il ne faut pas dédaigner les bienfaits de l'industrie ; mais ce sont des bienfaits qui se paient par de l'argent à ceux qui les rendent. « A chacun sa récompense ; aux hommes utiles selon la terre, la richesse, le bonheur dans le sens terrestre, toutes les bénédictions de la terre ; au génie, à la vertu, la gloire, la noblesse, la pauvreté [3]. »

1. *Essais de Morale et de Critique*, préface, p. XIV, et p. 356, 357.
2. *Ibid.*, p. 358.
3. *Ibid.*, p. 368.

Contre cette idolâtrie matérialiste, qui risque de prendre la direction de l'humanité, Renan veut maintenir que « l'homme est ici-bas pour une fin idéale, transcendante, supérieure à la jouissance et aux intérêts ». « Une belle pensée, répète-t-il, un noble sentiment, un acte de vertu, font bien mieux de l'homme le roi de la création que la faculté de faire parvenir instantanément au bout du monde ses commandes et ses désirs. Cette royauté est dans notre âme : l'ascète des déserts de la Thébaïde, le contemplatif des sommets de l'Himalaya, esclaves à tant d'égards de la nature, en étaient mieux les souverains et les interprètes selon l'esprit que le matérialiste qui bouleverse la surface du globe sans comprendre le sens divin de la vie [1]. » Mais, de tous ces interprètes, il y en a un qui, par définition même, est supérieur à tous. C'est celui qui a compris que « le plus noble emploi de la vie humaine est de pénétrer l'énigme de l'univers [2] ». Étranger aux passions de secte ou de parti, ouvert à la vérité, de quelque part qu'elle vienne, il voit tout comparaître à son tribunal, et lui-même ne relève de personne. Le bien, le mal, le beau, le laid, le médiocre même, tout l'intéresse : car toute chose a son prix, quand on l'envisage comme partie intégrante de l'univers. La curiosité philosophique devient ainsi le plus sûr exercice de la pensée. « Quand même tout le reste serait vanité, il semble que la curiosité ne le serait pas ; et quand même elle le serait, cette façon d'écouler la vie aura toujours été la plus douce manière d'exister [3]. »

1. *Essais de Morale et de Critique*, p. 25.
2. *Ibid.*, p. 317.
3. *Essais de Morale et de Critique*, p. 331.

III

Cette morale, Renan ne l'a jamais répudiée formellement. Il serait aisé d'en retrouver jusque dans ses derniers écrits l'expression harmonieuse et chantante. Et toujours elle mettra la vie intellectuelle au-dessus de tout. La moralité est sans doute estimable à proportion du désintéressement esthétique qu'elle manifeste. Son grand prix lui vient de ce qu'elle est, la plupart du temps, une condition de la pensée active : « Nous aimons l'humanité parce qu'elle produit la science ; nous tenons à la moralité parce que des races honnêtes peuvent seules être des races scientifiques.[1] » Prospero, ayant fait le tour des systèmes, murmure : « Qui sait si le dernier résultat du grand effort qui se fait en ce moment pour percer l'infini n'est pas que tout est vide, si bien que le dernier mot de la sagesse serait de s'étourdir ? » Puis il ajoute : « Pour nous, l'âge est passé ; nous sommes trop vieux... Après tout, le monde ne serait pas sérieux, que la science pourrait être sérieuse encore[2]. »

Renan n'a jamais cessé de rappeler son vieil idéal. Mais, dans les derniers temps de sa vie, il se plaît tantôt à en parler sur un ton déconcertant d'ironie, tantôt à insinuer avec insistance que le contraire de ce qu'il dit a quelque chance d'être la vérité. Le changement d'attitude et de langage est tel que Renan, vers

1. *Feuilles détachées*, p. 436.
2. *L'Eau de Jouvence*, p. 63, 64.

la fin de sa carrière, semble songer à des propos qu'il a jadis tenus et les rétracter avec un sourire narquois.

En 1849, il rencontre un recueil de chansons de Béranger, qui a été fait par je ne sais qui à l'usage des familles. Il en est, à la lettre, scandalisé, lui dont la philosophie consisterait volontiers déjà à ne s'étonner de rien. L'alliance du déisme et de la chanson à boire l'indigne et l'irrite : « Ce Dieu de grisettes et de buveurs, ce Dieu auquel on peut croire sans pureté de mœurs ni élévation d'esprit, nous semble le mythe du béotisme substitué à celui de l'antique sentiment. Nous sommes tentés de nous faire athées pour échapper à son déisme, et dévots pour n'être pas complices de sa platitude[1]. » En 1888, il présente ses excuses au chantre de Lisette. C'est dans un banquet de l' « Alliance française ». Il déclare que celle-ci exerce dans le monde un apostolat ; avec la langue française, en effet, elle propage nos vins, et elle travaille ainsi à répandre de la joie sur la terre. « Le français réjouit ; ses locutions favorites impliquent un sentiment gai de la vie, l'idée qu'au fond rien n'est sérieux et qu'on entre dans les intentions de l'Éternel par un peu d'ironie... Les chansons françaises sont bonnes aussi. J'ai médit autrefois du Dieu des bonnes gens ; mon Dieu ! que j'avais tort ! C'est un Dieu qui n'est pas méchant et qui n'a jamais fait de mal. Qui donc a dit que Dieu prenait plus de plaisir aux jurons du soldat français qu'aux prières d'un ministre de telle ou telle secte puritaine[2] ? »

1. *Questions contemporaines*, p. 468, 469.
2. *Feuilles détachées*, p. 263-265.

En 1854, M. Génin publie, pour la première fois, le texte original de la *Farce de Patelin*. Renan lit cette pièce, qui est l'ancêtre de notre comédie, et il en ressent une profonde tristesse. Ce qu'on nomme l' « esprit gaulois » est alors, pour lui, le signe d'une médiocrité morale qui descend jusqu'à la sottise. « L'esprit d'un siècle, dit-il, peut se conclure de la nature des spectacles qui l'ont intéressé. Or, l'impression que laisse *Patelin* est pour nous des plus tristes : on ne peut s'empêcher de plaindre le temps où un avilissement de la nature humaine que rien ne compense a provoqué autre chose que le dégoût[1]. » En 1886, dans un banquet d'étudiants, Renan s'applique à retirer les propos austères par lesquels il a blâmé nos ancêtres peu difficiles en sujets de joie : « La vieille gaieté gauloise est peut-être la plus profonde des philosophies. Ne vous corrigez pas trop radicalement de ce qu'on appelle les défauts français[2]. »

L'on pourrait multiplier les antithèses de ce genre. En voici un dernier exemple. Dans un *Fragment philosophique*, de 1860, Renan parle de la révélation de la morale qui se fait spontanément à l'homme : « Fiez-vous à celui qui la porte dans les besoins de sa nature ; car lors même que l'abaissement du siècle infligerait un démenti à la bonne opinion qu'il a de son espèce, sa propre conscience suffirait pour lui inspirer le respect de lui-même et lui faire défier le sourire de ceux qui pensent que la vertu est toujours une jactance ou une duperie[3]. » Et le *leit-motiv* de Renan plus âgé est

1. *Essais de Morale et de Critique*, p. 312, 314.
2. *Discours et Conférences*, p. 245.
3. *Dialogues et Fragments philosophiques*, p. 311.

bien connu : « Il se peut que ces voix intérieures proviennent d'illusions honnêtes, entretenues par l'habitude, et que le monde ne soit qu'une amusante féerie dont aucun dieu ne se soucie. Il faut donc nous arranger de manière que dans les deux hypothèses nous n'ayons pas eu complètement tort. Il faut écouter les voix supérieures, mais de façon que, dans le cas où la seconde hypothèse serait la vraie, nous n'ayons pas été trop dupés[1]. »

Comment peut-on rendre compte d'une modification si évidente dans l'attitude du moraliste ?

Il y a eu des gens pour dire : « C'est le châtiment de la rupture avec l'Église. Renan était condamné à descendre peu à peu jusqu'au fond d'un scepticisme dont son sourire dissimule mal la désolation. » Cette explication est psychologiquement inadmissible. Il y a des cas où la répudiation de l'état ecclésiastique peut avoir les conséquences dont on voudrait parler ici. C'est quand elle est inspirée par des motifs peu nobles, quand elle est une façon, non pas de suivre sa conscience, mais d'obéir à des instincts inférieurs, quand elle est une chute sous la domination de la chair au lieu d'être un effort conscient vers la liberté de l'esprit. Il n'est pas juste d'identifier ces deux catégories de cas. Tout acte qui est dicté par un motif de conscience a pour effet nécessaire de fortifier la conscience et d'en affiner la délicatesse. S'il y a eu, comme c'est incontestable, une sorte de désagrégation dans les idées morales de Renan, on ne saurait en chercher l'origine et la cause dans une décision de loyauté.

1. *Feuilles détachées*, p. 324.

D'autres circonstances peuvent avoir agi sur le penseur. D'abord, le temps s'est écoulé, le temps qui permet aux émotions de se calmer et aux frissons de tomber. Il y a de l'enthousiasme et de la ferveur chez le jeune homme qui s'évade de Saint-Sulpice pour se consacrer absolument à la poursuite personnelle de la vérité. Il affirme alors qu'il met dans toutes ses démarches intellectuelles quelque chose de religieux, et c'est vrai. Mais cette sorte de tension intérieure diminue à mesure que la crise s'éloigne.

Et tandis que le temps passe, divers événements ont lieu. Il y a la mort d'Henriette, la sœur bien-aimée. Ce qu'elle a été pour lui, Renan l'a raconté dans un opuscule d'un charme pénétrant. Mais il y aurait encore là, pour un psychologue averti, un sujet d'étude fort instructif. Je n'en relèverai ici qu'un détail : « Je m'habituai à composer, dit Renan, en comptant d'avance sur ses remarques, hasardant bien des traits pour voir quel effet ils produiraient sur elle, et décidé à les sacrifier si elle me le demandait... Un trait qui la blessa dans mes écrits fut un sentiment d'ironie qui m'obsédait et que je mêlais aux meilleures choses... Cette habitude la blessait et je la lui sacrifiai peu à peu[1]. » La disparition de ce bon génie n'a-t-elle été pour rien dans le retour d'une habitude qui a pris parfois la force d'un tic littéraire ?

A cette influence une autre s'était substituée : celle de la foule admiratrice. Renan, qui parle de lui-même avec une franchise qui désarme, ne dissimule pas ce détail : « Le public est ici le grand corrupteur. Il encourage au mal. Il induit l'écrivain à des fautes pour lesquelles il se montre ensuite sévère... Quand je suis très content de moi, je suis approuvé de dix personnes. Quand je me laisse aller à de périlleux abandons, où ma conscience littéraire hésite et où ma main tremble, des milliers me demandent de continuer[1]. »

1. *Ma sœur Henriette*, p. 34 (En tête des *Lettres intimes*).

Il n'y a lieu ni d'écarter ni d'exagérer l'action fâcheuse de ces circonstances extérieures. Il importe d'en attribuer une beaucoup plus grande au travail de la pensée. La science particulière à laquelle Renan s'est donné l'oblige à un perpétuel effort pour comprendre les états d'âme les plus divers. Pour ressusciter le passé, il faut faire revivre en soi les sentiments et les idées qui ont constitué ce passé ; il faut les fonder presque en raison. A force de les expliquer, on en vient vite à les justifier. Pour qui porte en soi un secret penchant au dilettantisme, la tentation est à peu près irrésistible. Renan s'imaginait, à ses débuts, trouver dans l'histoire une révélation très assurée de l'humanité et de ce qui la mène. Il a fini par n'y rencontrer qu'un excitant de la curiosité. Il s'est assis devant le monde comme un simple spectateur, et il s'est amusé infiniment de ce qu'il voyait.

Aussi bien serait-ce fausser les choses que de dénoncer une contradiction formelle entre les premières et les dernières doctrines de Renan. Dans l'*Avenir de la Science*, nous l'avons vu, la morale est une forme de l'esthétique. Il ne s'agit pas d'obéir à une loi, mais, en suivant la délicieuse pente de l'impulsion intime, de réaliser la devise qui est à la fois celle de saint Au-

1. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 352.

gustin et de l'abbaye de Thélème : « Fais ce que tu voudras[1]. » Si le plaisir est une chose tout à fait profane, c'est qu'on le prend comme une jouissance personnelle, ce qui n'a aucune valeur. Mais pourquoi ne l'élèverait-on pas au rang d'une chose sacrée, en y voyant un moyen d'union presque mystique avec la nature ? « Certes, s'il y a quelque chose d'horrible, c'est de chercher du plaisir dans l'ivresse. Mais si on ne cherche qu'à aider l'extase par un élément matériel très noble, et qui a suscité de si nobles chants, c'est tout autre chose[2]. » N'y a-t-il pas là comme l'annonce du dithyrambe sur les vins français qui « ont exercé dans le monde un apostolat de bonne humeur et d'humanité » ?

Il faut répondre : oui et non. Oui, il y a là, semble-t-il, une idée que Renan n'aura qu'à reprendre en des termes presque identiques. Non, il ne se répètera pas purement et simplement. D'abord, le ton, de naïvement enthousiaste, sera devenu sceptique et détaché. Ensuite, la signification profonde de l'idée aura changé ; les mots seront les mêmes, mais ils n'auront plus le même sens. Renan, quand il écrit *L'Avenir de la Science*, rêve une idéalisation progressive de la nature qui sera précisément l'œuvre de la science ; et il espère que, par la diffusion de la culture générale, tous les hommes deviendront capables de ces plaisirs raffinés, presque désintéressés, et qui seront une forme de la communion avec l'infini. Dans la dernière période de sa vie, il ne croit plus à tout cela. Il n'attend plus le mot de la

1. *L'Avenir de la Science*, p. 355.
2. *Ibid.*, p. 405.

grande énigme ; il soupçonne qu'on ne le saura jamais. Quelque temps il a pensé que, si le secret du monde nous est caché, du moins l'histoire nous révèle en l'homme « un instinct transcendant qui le pousse vers un but supérieur ». Puis il s'est demandé si l'humanité a raison de se confier à ces voix intérieures qui lui parlent d'un au-delà mystérieux ; et il a répondu que, finalement, il ne savait rien de rien.

Dès lors, Renan ne trouve plus aucun fondement pour sa morale. Et il exécute des variations infinies sur le thème que Prospero a développé devant ses disciples. « Vu l'incertitude où nous sommes de la destinée humaine, ce qu'il y a encore de plus sage, c'est de s'arranger pour que, dans toutes les hypothèses, on se trouve n'avoir pas été trop absurde. De la sorte nous ne serons pas des saints, mais non plus nous ne serions pas des dupes... » Le public déconcerté lui pose les questions toutes naturelles d'Hilarius et Renan reproduit à satiété, dans toutes ses préfaces, les réponses de Prospero : « Alors si la vie était à recommencer, avec la vue claire que vous avez maintenant de bien des choses, vous la recommenceriez sur de tout autres bases ? — Non, je referais juste ce que j'ai fait. — Je ne vous comprends pas. Une de vos délicatesses est de ne pas vouloir paraître payer des services réels en fausses lettres de change sur un royaume de Dieu problématique. Mais alors pourquoi en parlez-vous ? Et si l'on vous prenait au mot ? — C'est peu à craindre. Quand je dis ces choses-là, je sens bien que nul de mes auditeurs ne sera tellement frappé de mes preuves, que cela le porte à se priver d'aucune sensation douce. Sans cela, j'aurais des scrupules d'avoir été cause que quel-

que brave homme ait diminué, pour avoir pris trop au sérieux mes raisonnements, la somme de jouissances qu'il aurait pu goûter. — La science ne peut être sérieuse, si le monde, qui en est l'objet, est frivole. Or, vous avez pris la science au sérieux. Vous y avez sacrifié les récompenses et les joies les plus légitimes. — C'est justement pour cela que je mets la plus grande réserve à recommander aux autres la voie que j'ai suivie. La vertu est une gageure, une satisfaction personnelle, qu'on peut embrasser comme un généreux parti ; mais la conseiller à autrui ! qui l'oserait[1] ?... » A partir de ce moment — de ce moment dialectique — on ne peut plus parler d'une morale de Renan.

IV

Ce que nous avons étudié jusqu'ici pourrait se définir la méditation prolongée de Renan sur l'attitude qu'il lui convient d'avoir en face de la vie. Mais, dans cette méditation, l'homme était supposé seul, s'interrogeant sur ses devoirs personnels, cultivant la noblesse de son âme, ignorant s'il y a autour de lui d'autres hommes et ce qu'ils font. Il est artificiel, pourtant, de rêver sur la vie morale sans avoir l'air de se douter qu'elle se transforme toujours, à un moment donné, en vie sociale et même qu'elle suppose forcément une certaine conception des rapports que les hommes doivent avoir entre eux. Renan n'a pas oublié ce problème.

1. *L'Eau de Jouvence*, p. 61, 62, 63.

Quel est, pour lui, le but de la société ? Il répond : « Aux yeux d'une philosophie éclairée, la société est un fait providentiel ; elle est établie, non par l'homme, mais par la nature elle-même, afin qu'à la surface de notre planète se produise la vie intellectuelle et morale. L'homme isolé n'a jamais existé. La société humaine, mère de tout idéal, est le produit direct de la volonté suprême qui veut que le bien, le vrai, le beau, aient dans l'univers des contemplateurs[1]. » La conséquence de cette définition est qu' « on n'est pas homme pour avoir la figure humaine ou pour raisonner sur quelques sujets grossiers à la façon des autres. On n'est homme qu'à la condition de la culture intellectuelle et morale[2]. » Et le corollaire, c'est que la plupart des êtres à qui l'on donne pourtant ce nom ne sont pas des hommes. Au temps de sa jeunesse, Renan trouve que de cette constatation devrait sortir, pour le philosophe, une vive douleur : « C'est sans doute un lamentable spectacle que celui des souffrances physiques du pauvre. J'avoue pourtant qu'elles me touchent infiniment moins que de voir l'immense majorité de l'humanité condamnée à l'ilotisme intellectuel[3]. »

Renan est alors démocrate dans le sens que voici. La haute culture de l'humanité ne saurait avoir de solidité qu'en tant que réalisée par les individus ; et, par conséquent, le but est manqué si une civilisation, quelque élevée qu'elle soit, n'est à la portée que d'un petit nombre. « Le but ne sera atteint que quand tous les hommes auront accès à cette véritable religion et

1. *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, p. 242.
2. *L'Avenir de la Science*, p. 335.
3. *Ibid.*, p. 323, 324.

que l'humanité entière sera cultivée[1]. » Ce n'est pas l'affranchissement de tous que le penseur désire, c'est par-dessus tout l'éducation de tous. Car il s'agit ici, non pas des individus pour eux-mêmes, mais de l'épanouissement de l'esprit qui sommeille dans l'humanité et qui a besoin d'individus pour s'éveiller en eux.

De ce point de vue, il n'y a pas à parler de droit pour les individus ; il n'y en a que pour la société, chargée de manifester l'intelligence. « Le droit, c'est le progrès de l'humanité ; il n'y a pas de droit contre ce progrès, et, réciproquement, le progrès suffit pour tout légitimer. Tout ce qui sert à avancer Dieu est permis... Je vais jusqu'à dire que, si jamais l'esclavage a pu être nécessaire à l'existence de la société, l'esclavage a été légitime ; car alors les esclaves ont été les esclaves de l'humanité, esclaves de l'œuvre divine[2]. »

Mais, n'y a-t-il pas une contradiction entre cette philosophie qui nie les droits et le rêve démocratique auquel elle s'allie ? Renan, à cette époque, ne le pense pas. D'abord, il contemple le grand fait qui remplit la fin du XVIIIe siècle, et il répète que le fait est le criterium du droit. La Révolution française ne se serait pas accomplie, si elle n'avait pas été légitime. Elle marque un moment capital dans l'universel devenir. « C'est le moment correspondant à celui où l'enfant, conduit jusque-là par des instincts spontanés, le caprice et la volonté des autres, se pose en personne libre, morale et responsable de ses actes... La vraie

1. *L'Avenir de la Science*, p. 364.
2. *Ibid.*, p. 381, 379.

histoire de France commence à 89 ; tout ce qui précède est la lente préparation de 89 et n'a d'intérêt qu'à ce prix[1]. » Ce n'est pas tout. Le mouvement révolutionnaire a communiqué aux âmes un prodigieux ébranlement. On ne croit plus aux théories aristocratiques ; et du moment qu'on n'y croit plus, elles n'ont plus de valeur vivante. Enfin, les foules sont là qui réclament. Contre l'invasion des brutes il faut sauver l'humanité. Que faire ? « Garder sévèrement les brutes et les assommer quand elles se ruent ? — Non ! Il faut en faire des hommes, il faut leur donner part aux délices de l'idéal, il faut les *élever*, les ennoblir, les rendre dignes de la liberté[1]. »

La démocratie est donc, à ce moment-là, l'idéal politique et social de Renan. Mais il faut bien remarquer qu'elle n'est, pour lui, qu'un idéal. Elle ne sera réalisable que le jour où la culture sera générale. « Jusque-là, il sera aussi vain et dangereux de prêcher la liberté que d'aller, par respect pour le droit des ours et des lions, ouvrir les barreaux d'une ménagerie. » Le suffrage universel ne sera légitime que du moment où tous auront cette part d'intelligence sans laquelle on ne mérite pas le nom d'homme ; et si, avant ce temps, il doit être conservé, c'est uniquement comme pouvant servir puissamment à l'avancer. « La stupidité n'a pas le droit de gouverner le monde... Qu'un commissaire de police s'introduise dans une salle où quelques têtes faibles et vides échauffent réciproquement leurs passions instinctives, nous jetons les hauts cris, la liberté

1. *L'Avenir de la Science*, p. 381, 25.
2. *Ibid.*, p. 327.

est violée. Croyez-vous donc que ce sont ces pauvres gens qui résoudront le problème ? Nous usons la force pour conserver à tous le droit de radoter à leur aise[1]. » Il y a mieux à faire, d'après le jeune philosophe, en attendant l'heure où tous auront part à la lumière.

Renan conservera-t-il cet idéal ? Il écrit l'*Avenir de la Science* pendant les deux derniers mois de 1848 et les quatre ou cinq premiers mois de 1849. Presque aussitôt après, il est chargé par M. Victor Le Clerc de diverses recherches dans les bibliothèques d'Italie. « Ce voyage, qui dura huit mois, dit-il, eut sur mon esprit la plus grande influence. Le côté de l'art, jusque-là presque fermé pour moi, m'apparut radieux et consolateur... Une sorte de vent tiède détendit ma rigueur; presque toutes mes illusions de 1848 tombèrent, comme impossibles. Je vis les fatales nécessités de la société humaine ; je me résignai à un état de la création où beaucoup de mal sert de condition à un peu de bien, où une imperceptible quantité d'arome s'extrait d'un énorme *caput mortuum* de matière gâchée. Je me réconciliai à quelques égards avec la réalité[2]. »

Dès 1849, les sentiments démocratiques de Renan sont bien malades. Ils ne sont pas encore morts. Au commencement de 1851, Renan célèbre encore, dans son article sur Luigi Tosti, ce qui a « trouvé sa formule définitive en 1789 ». « Ce qui fut proclamé cette année-là, déclare-t-il, ce fut l'avènement de l'humanité à la conscience, ce fut l'acte de majorité de l'esprit

1. *L'Avenir de la Science*, p. 327, 340, 356.
2. *Ibid.*, préface, p. III.

humain prenant possession de sa souveraineté[1]. » Une blessure cruelle devait être faite, quelques mois plus tard, à cet enthousiasme. Renan vit, le 2 décembre, le peuple « accueillir d'un air narquois les signes de deuil des bons citoyens[2] ». C'en fut fait de cet optimisme qui l'avait porté à croire que les foules pouvaient avoir accès à la raison et à la conscience. Le critique allait apercevoir peu à peu ce qu'il devait appeler « le virus caché dans le système social créé par l'esprit français[3] ».

Ce virus, c'est, pour Renan, la Déclaration des Droits qui a fait de l'individu le centre de tout et qui, en supprimant les subordinations naturelles, a réduit ce même individu à « un être viager et sans liens moraux ». Grâce à elle, le citoyen idéal naît enfant trouvé et meurt célibataire, « égoïste qui s'arrange pour avoir le moins de devoirs possible[4] ». Que parle-t-on, avec ce matérialisme, d'élever, d'ennoblir la conscience humaine ? « Il s'agit seulement de contenter le grand nombre, d'assurer à tous une sorte de bonheur vulgaire et bien relatif assurément, car l'âme noble aurait en aversion un pareil bonheur et se mettrait en révolte contre la société qui prétendrait le procurer. » La démocratie est ainsi amenée, non par accident, mais en vertu de son principe, à « méconnaître les droits de l'idée, la primauté de l'esprit ». « On supprime l'humanité, si l'on n'admet que des classes entières doivent vivre de la gloire et de la jouissance des autres[5]. »

1. *Essais de Morale et de Critique*, p. 215.
2. *L'Avenir de la Science*, préface, p. IV-V.
3. *Essais de Morale et de Critique*, préface, p. X.
4. *Questions contemporaines*, préface, p. III.
5. *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 241, 242, 246.

Les pages que je résume ont pris place dans la *Réforme intellectuelle et morale*, qui a été publiée en 1872. Partant de cette constatation, on attribue à l'influence de la guerre et de la Commune cet aristocratisme hautain, tantôt triste et tantôt joyeusement méprisant, que Renan développe désormais dans ses *Dialogues* et dans ses *Drames philosophiques*. Mais la vérité est qu'elles avaient paru, dès 1869, dans la *Revue des Deux Mondes*, sous ce titre : *La Monarchie constitutionnelle en France*. Elles sont antérieures aux événements dont on voudrait y lire le contre-coup moral. Dès lors, nous sommes obligés d'en chercher ailleurs l'inspiration et l'origine. Ces théories ne sont pas dues à des circonstances extérieures, mais au mouvement même de la pensée de Renan.

V

L'aristocratisme intellectuel est déjà formulé dans la préface des *Études d'histoire religieuse*, qui est de 1857 : « Pour l'immense majorité des hommes, la religion établie est toute la part faite dans la vie au culte de l'idéal... L'élévation intellectuelle sera toujours le fait d'un petit nombre ; pourvu que ce petit nombre puisse se développer librement, il se préoccupera peu de la manière dont le reste proportionne Dieu à sa hauteur... La science n'est pas faite pour tous ; mais nul n'est pour cela exclu de l'idéal... Tout homme a droit à l'idéal, mais ce serait mentir à l'évidence de prétendre que tous peuvent également participer au culte des parfaits[1]. »

1. *Études d'histoire religieuse*, préface, p. XVII, XVIII.

Il ne faudrait pas se figurer que Renan pensât à vouer le peuple à l'ignorance. Il préconisait, au contraire, la diffusion des lumières à tous les étages de la société. « Une nation qui mépriserait cette partie de sa tâche, disait-il dans une conférence le 19 avril 1869, non seulement manquerait absolument à ses devoirs envers ses membres, elle se condamnerait à une inévitable décadence, à une complète infériorité devant les autres nations[1]. » Mais, tout en tenant très fort à l'établissement de l'instruction primaire, Renan fait alors une distinction qui, en 1848, lui échappait. Il y a la culture intensive, qui augmente sans cesse le capital des connaissances de l'esprit humain ; et il y a la culture extensive qui répand de plus en plus ces connaissances pour le bien des innombrables individus humains qui existent. Ces deux cultures sont foncièrement différentes, et la seconde ne saurait tenir lieu de la première. On pourrait concevoir un état très perfectionné d'instruction primaire sans que la vraie science fît de sérieuses acquisitions. Or si « le but de l'espèce humaine est de réaliser la plus haute contemplation de l'univers[2] », si l'univers ne prend une vraie conscience de lui-même que dans l'intelligence du savant, c'est le travail du savant qui importe. Pour l'épanouissement de l'esprit, un savant de génie, dans sa solitude, a plus de valeur que des milliers d'hommes initiés aux éléments du savoir. L'instruction primaire n'est que le balbutiement de la vérité ; répété par des multitudes, un balbutiement n'est toujours qu'un balbutiement. Cette

1. *La Réforme intellectuelle et morale*, p. 310.
2. *Nouvelles études d'histoire religieuse*, p. 469.

instruction sera-t-elle capable de « faire que chacun aime à rester à son rang, par résignation, par fierté, par goût de l'honnête? » Sera-t-elle capable de dire au pauvre, non pas: « Enrichis-toi », mais : « Console-toi, tu travailles pour l'humanité et pour la patrie »? Sera-t-elle capable de prêcher à l'homme du peuple que « ce qui le rend intéressant, c'est d'être respectueux pour les grandes choses morales auxquelles il coopère sans pouvoir toujours les comprendre[1] » ?

Il y aurait donc une grave erreur à parler d'une solution de continuité dans les sentiments politiques de Renan. L'aristocratisme, qu'il a soutenu dans ses *Dialogues* et ses *Drames philosophiques*, existait déjà de toutes pièces avant les événements de 1870-71. Le spectacle de la Commune lui a seulement donné un peu plus d'amertume et de violence. Mais les motifs en sont toujours les mêmes ; ils sont tirés du souci de la haute culture : « Le danger est que la planète ne tombe dans un état où, tous les individus acquérant une conscience distincte de leurs droits, il soit impossible d'en faire émerger une pensée désintéressée[2]. » Renan tremble que la terre ne soit un jour peuplée de gens « bornant tout à la jouissance individuelle au sein d'une médiocrité générale, et substituant la jalousie et le désir du bien-être aux nobles poursuites de l'idéal ». Pourquoi compter, pour cette œuvre de la civilisation et de la raison, sur la multitude des individus ? « Il faut le drainage de trente ou quarante millions d'hommes pour produire un grand poète, un génie de premier

1. *Questions contemporaines*, préface, p. XXIV.
2. *Dialogues philosophiques*, p. 65.

ordre... Le génie résulte d'une portion d'humanité brassée, mise au pressoir, épurée, distillée, concentrée[1]. » Élever tous les hommes est le devoir de la société ; mais les élever tous au même niveau est impossible. « On ne peut même pas dire que, le monde étant fait comme il est, cela soit fort utile. Car l'homme qui a passé par l'école n'est pas plus heureux pour cela ; il n'en est pas non plus meilleur... Il faut avouer que nous ne concevons guère la haute culture régnant sur une portion de l'humanité, sans qu'une autre portion y serve et y participe en sous-ordre. L'essentiel est que la grande culture s'établisse et se rende maîtresse du monde, en faisant sentir sa bienfaisante influence aux parties moins cultivées[2]. »

On sait que Renan ne se refuse pas alors à rêver le despotisme exercé, pour le bon motif, par les savants sur la foule des ignorants. Ces oligarques auront à leur disposition des engins inconnus grâce auxquels ils pourront rétablir, au service de la civilisation, « l'enfer, non pas un enfer chimérique, de l'existence duquel on n'a pas de preuves, mais un enfer réel[3] ». C'est là un jeu d'imagination sans doute, mais ce n'est pas seulement cela. C'est l'obsession d'un aristocrate de l'idéalisme qui a sérieusement peur du peuple et qui le méprise. Elle se manifeste dans les ouvrages les plus graves de Renan. Après avoir raconté la victoire de Titus sur Jérusalem, l'historien ajoute que Jérusalem se vengera de sa défaite ; elle vaincra Rome par le christianisme. « Durant tout le moyen âge, l'individu,

1. *Ibid.*, p. 72-73.
2. *Ibid.*, p. 97.
3. Cf. *Ibid.*, p. 107-108.

censuré, surveillé par la communauté, redoutera le prône, tremblera devant l'excommunication ; et ce sera un juste retour contre l'insuffisance des institutions romaines pour améliorer l'individu. » Ici Renan n'insinue pas que Jérusalem aurait pu compléter Rome en créant une Église qui aurait été une libre réunion de croyants. Non, Jérusalem a remédié à l'insuffisance de Rome en créant une Église qui a été une institution de contrainte : « La question du gouvernement de l'humanité est bien difficile ; l'idéal est bien haut et la terre bien bas ; à moins de ne hanter que le désert du philosophe, ce qu'on rencontre à chaque pas, c'est la folie, la sottise et la passion. Les sages antiques ne réussirent à s'attribuer quelque autorité que par des impostures qui, à défaut de la force matérielle, leur donnaient un pouvoir d'imagination. Où en serait la civilisation si, durant des siècles, on n'avait cru que le brahmane foudroyait par son regard, si les barbares n'avaient été convaincus des vengeances terribles de saint Martin de Tours ? L'homme a besoin d'une pédagogie morale pour laquelle les soins de la famille et ceux de l'État ne suffisent pas[1]. » Quelle distance morale y a-t-il de ces théories, qui sont bien celles de Renan, aux rêveries de Théoctiste ?

Et cette note finit par revenir sans cesse dans les écrits de Renan. Dans la *Réforme intellectuelle et morale*, il va jusqu'à croire possible le plus étrange des concordats : « Ne vous mêlez pas de ce que nous enseignons, de ce que nous écrivons, dit-il à l'Église, et nous ne vous disputerons pas le peuple ; ne nous contestez pas

1. *L'Antéchrist*, p. 535.

pas notre place à l'Université, à l'Académie, et nous vous abandonnerons sans partage l'école de campagne[1]. »

Une fois conscient de lui-même, le sentiment antidémocratique ne peut s'en tenir là. Pas plus que d'une instruction utopique des foules, il ne faut se préoccuper trop de leur moralisation. « La vertu rigoureusement correcte est une aristocratie ; tout le monde n'y est pas également tenu. Il faut que les masses s'amusent[2]. » C'est ce qu'avait dit Prospero dans *L'Eau de Jouvence* : « La moralité doit être réservée pour ceux qui ont une mission comme nous. Celui qui occupe un rang à part dans l'humanité doit s'imposer, en retour de ses privilèges, des devoirs austères, un genre de vie astreint à des règles difficiles. Mais les pauvres gens, les gens ordinaires, allez donc ! Ils sont pauvres et vous voulez que par-dessus le marché ils soient vertueux... Ce qu'un peuple donne à la gaieté, il le prend sur la méchanceté[3]. » C'est la thèse de Métius dans *le Prêtre de Némi* : « Chacun n'est obligé que dans la mesure de lumière qui lui a été octroyée... Le peuple a le droit d'être immoral. Je dis plus : la garantie de notre liberté, c'est l'immoralité joyeuse du peuple. Il faut que le peuple s'amuse, chante, boive, danse ; pendant ce temps, nous somme libres[4]. » Et c'est là une pensée que Renan tient à répéter pour son propre compte : « Mieux vaut, écrit-il dans la préface de *L'Avenir de la Science*, mieux vaut un peuple immoral

1. *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, p. 98.
2. *Feuilles détachées*, p. 383.
3. *L'Eau de Jouvence*, p. 57-58.
4. *Le Prêtre de Némi*, p. 108.

qu'un peuple fanatique ; car les masses immorales ne sont pas gênantes, tandis que les masses fanatiques abêtissent le monde, et un monde condamné à la bêtise n'a plus de raison pour que je m'y intéresse ; j'aime autant le voir mourir[1]. » Le dernier mot de l'aristocratisme renanien est la négation même de toute morale sociale.

VI

Nous arrivons au terme de notre étude. Nous sommes maintenant en état de voir quelle a été, dans les problèmes de morale et de politique, la loi de la pensée de Renan. Il a quitté le séminaire parce qu'il ne pouvait plus, en pleine sécurité intellectuelle, admettre le système d'idées qu'on lui proposait comme absolument vrai. Mais il est poursuivi par la nostalgie d'une révélation extérieure et infaillible. Il faut que celle qu'il a perdue soit remplacée par une autre ; ce sera la révélation absolue et définitive de la science. Ce n'est pas la personne humaine, en tant que personne, qui a une valeur infinie ; c'est la science dont la personne humaine peut posséder une portion. Et remarquons la conséquence. Si l'on part de la personne et de son caractère sacré, on réclame, du même coup, la totale liberté de la science. Car entraver celle-ci, si peu que ce soit, ce n'est pas seulement porter atteinte à une œuvre qui n'existe pas encore ; c'est violer le droit actuel et vivant du sujet moral qui travaille à cette œuvre. Si l'on part de la science, comme d'une entité mystérieuse qui aurait des droits, la personne n'a de valeur que dans la mesure où elle reçoit un rayon de cette science, une sorte d'investiture de l'esprit. Dans le premier cas, l'épanouissement de la vie intellectuelle est une des obligations primordiales de l'individu comme de la société ; mais il l'est comme une conséquence des droits et des devoirs de la personne. Dans le second cas, l'épanouissement de la vie intellectuelle est poursuivi pour lui-même. Pourvu qu'il soit intense et grandiose, peu importe le nombre des individus qui y participent. Tant pis si, pour qu'il soit très brillant, il vaut mieux un petit nombre d'élus que la vocation universelle des humains !

1. *L'Avenir de la Science*, préface, p. x.

On pourrait représenter par deux noms les deux termes de cette antithèse : Quinet et Renan. En célébrant la mémoire d'un Quinet, une démocratie honore son principe même qui consiste à proclamer le droit égal de toutes les personnes. « Renaniser » en morale et en politique serait pour elle une façon souriante de se suicider. Et pourtant doit-elle tenir absolument rigueur à Renan pour son aristocratisme ?

Dans une question de ce genre, il n'y a rien de plus faux que le principe du « tout ou rien ». Il est possible — et celui qui parle ne s'en fait pas faute — de trouver à reprendre dans l'œuvre de Renan, de faire des réserves très graves sur sa méthode philosophique, de ne pas admettre tous les résultats de son enquête historique, de trouver très peu profondes plusieurs de ses conclusions métaphysiques ou religieuses, de regretter, souvent comme légers et parfois comme peu séants, certains traits de son ironie, de répudier avec énergie cette

forme de dilettantisme que l'on a pu nommer « renannienne » et qui risquerait d'être mortelle à la fois pour la vie morale des individus et pour le progrès social d'un peuple. Mais, cela dit, il n'est pas vrai que notre démocratie ne doive à la mémoire de Renan aucune gratitude.

Renan a d'abord donné, en dépit de bien des boutades fâcheuses, un bel exemple de fidélité à l'idéal qu'il avait conçu. Il écrivait, le 5 septembre 1846, à son intime ami : « Au moment où je marchais à l'autel pour recevoir la tonsure, des doutes terribles me travaillaient déjà ;... mais je prends Dieu à témoin de la pensée intime qui m'occupait et du vœu que je fis au fond de mon cœur. Je pris pour mon partage cette vérité qui est le Dieu caché ; je me consacrai à sa recherche, renonçant pour elle à tout ce qui n'est que profane, à tout ce qui peut éloigner l'homme de la fin sainte et divine à laquelle l'appelle sa nature. » Renan ajoutait à propos des paroles mêmes de cette promesse : « Alors seulement elles me seront un reproche quand, prostituant ma pensée à des soins vulgaires, je donnerai ma vie à un de ces mobiles grossiers qui suffisent aux hommes profanes, et préférerai les jouissances inférieures à la sainte poursuite du beau et du vrai... L'homme ne peut jamais être assez sûr de sa pensée pour jurer fidélité à tel ou tel système qu'il regarde maintenant comme le vrai. Tout ce qu'il peut, c'est de se consacrer à la vérité, quelle qu'elle soit, et de disposer son cœur à la suivre partout où il croira la voir, dût-il lui en coûter les plus pénibles sacrifices. » Il faudrait être aveuglé par le parti pris pour disputer à Renan le mérite d'avoir tenu son engagement. De tels exem-

ples sont toujours bienfaisants ; et il serait temps que les hommes d'opinions les plus opposées consentissent à se rendre justice sur ce point les uns aux autres. Car, de toutes les vertus dont une démocratie a besoin, une des plus précieuses — et en même temps une des plus rares à cause de l'amour de la popularité — est la sincérité absolue.

Renan a, de plus, rendu un service direct à la démocratie dans les heures mêmes où il l'a le plus combattue, et en soutenant des thèses qu'une démocratie ne pourra jamais accepter. Ce qu'il a reproché aux principes de 89, c'est de renfermer « comme conséquence l'abaissement des choses de l'esprit et de la culture libérale » ; c'est d' « amener le despotisme des intérêts matériels et, sous prétexte d'égalité, la dépression de tous[2] ». Il est clair que notre peuple, sous peine d'une banqueroute, ne renoncera pas à ces principes. Mais il est bon qu'on lui ait constamment rappelé que, mal entendus et mal appliqués, ces principes pourraient être désastreux. Il est bon qu'un penseur à la voix charmeuse lui ait répété sur tous les tons que les progrès industriels ne sont pas tout, qu'ils ne sont même pas l'essentiel, qu'il s'agit, non pas d'organiser l'accession de tous à la jouissance des biens physiques, mais d'affranchir les hommes des servitudes matérielles pour les rendre capables de la vie supérieure, que l'épanouissement de l'esprit est au-dessus de toutes les acquisitions du confortable et que le grand devoir d'une nation libre est de favoriser toujours plus les efforts désintéressés de la

1. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 405-406.
2. *Essais de Morale et de Critique*, préface, p. XI.

haute culture. Renan a défendu cette idée avec une inlassable énergie. Il a cru que, selon toutes probabilités, une démocratie ne comprendrait jamais rien aux vérités qu'il tenait à proclamer. Sur ce point comme sur d'autres, il s'est trompé. C'est pourquoi, au pied de la statue de Tréguier, parmi des acclamations souvent naïves, dont quelques-unes ne s'adresseront pas toujours à ce qu'il y eut de meilleur en Renan et dont quelques autres feraient doucement sourire le philosophe, on verra Caliban apporter son hommage, Caliban méconnu et reconnaissant.

VIII

FRÉDÉRIC NIETZSCHE

Par Henri Lichtenberger,
Professeur à la Faculté des lettres de Nancy.

Je me propose, dans cette conférence; d'esquisser dans ses grande lignes la conception générale de la vie que Nietzsche se proposait d'exposer sous une forme systématique dans le grand ouvrage « La Volonté de puissance, Essai d'une transvaluation des valeurs » auquel il travaillait entre 1886 et 1888 et dont les matériaux épars viennent d'être réunis et publiés par les soins du Nietzsche-Archiv. Je n'entends pas, aujourd'hui, discuter ni juger cette philosophie, mais simplement en dégager les tendances essentielles et voir à quelles aspirations de l'âme moderne elle répond. Je suis loin de nier que beaucoup de motifs d'ordre assez peu relevé ont pu contribuer au succès actuel de Nietzsche. L'arrivisme brutal qui poursuit le succès à tout prix et par tous les moyens, le dilettantisme esthétique prêt, selon la formule connue, à sacrifier de vagues humanités à un beau geste, l'aristocratique orgueil de caste qui dénie hautainement à la foule le droit à la culture et au bonheur, l'anarchisme littéraire et la « décadence » moderne ont pu, à des titres divers, se réclamer de Nietzsche ; et je suis très loin de vouloir affirmer que la faveur avec laquelle sont accueil-

lies aujourd'hui les idées de Nietzsche doive être nécessairement interprétée comme un symptôme de tout point favorable, comme un indice de l'essor nouveau de notre génération vers un idéal supérieur. Je ne nie pas la légitimité possible de bien des attaques dirigées contre Nietzsche soit par ceux qui croient pouvoir apporter à l'humanité un nouveau dieu, soit par ceux qui se font contre ses négations les champions des anciennes croyances. Je crois, néanmoins, d'autre part, que son succès n'a pas sa source uniquement dans ces tendances plus ou moins malsaines de l'époque contemporaine, mais aussi et surtout dans certaines aspirations profondes, sincères et généreuses de notre temps. Je ne conteste pas qu'il puisse à certains égards être nécessaire de combattre les idées de Nietzsche. Mais j'estime aussi qu'on peut, dans sa philosophie bien comprise, trouver l'expression d'une personnalité vraiment élevée, qui incarne et résume en elle avec une rare puissance quelques-uns des traits les plus significatifs de l'âme contemporaine. Et c'est de ce point de vue que je voudrais l'étudier aujourd'hui.

Le principe dernier sur lequel Nietzsche prétend fonder sa philosophie définitive est, comme on sait, la volonté de puissance. Voyons donc, tout d'abord, comment il définit cette volonté de puissance dans les esquisses de la « Transvaluation [1] ».

Lorsque, poussé par une conscience intellectuelle de plus en plus exigeante, l'homme d'aujourd'hui s'efforce

1. Je me suis servi, à diverses reprises, au cours de cette étude, d'un article publié dans la *Revue de Paris* du 15 avril 1902.

de dissiper le voile d'illusions qui lui dissimule la réalité, l'univers lui apparaît en fin de compte comme un « devenir » absolu où il n'y a ni une substance permanente qui « devient » ni un but final vers lequel tend l'évolution, — comme un chaos où il n'y a ni être, ni unité, ni ordre, ni logique, ni finalité. C'est une succession de combinaisons qui se déroule indéfiniment, qui ne signifie rien, qui n'aboutit nulle part, qui résulte du jeu mathématique et inintelligent des forces qui agissent les unes sur les autres, réalisant au hasard un certain nombre de groupements possibles. Le devenir est entièrement vide de sens : on ne peut le dire ni « intelligent » ni « inintelligent », ni « bienveillant » ni « impitoyable » ; il est souverainement indifférent, amoral ; il ne poursuit aucune fin et Nietzsche vante son « innocence [1] ». Il n'est pas soumis à la « nécessité », au « déterminisme » : toute chose y est, sans doute, nécessaire en ce sens qu'elle est ce qu'elle est et non autre chose ; mais elle n'obéit à aucune « loi », elle ne suit aucune « règle [2] ». Le devenir est foncièrement inintelligible, « informulable, faux, contradictoire » ; il échappe aux prises de notre pensée ; « devenir et connaissance s'excluent l'un l'autre [3] ».

Tout ce que l'on peut affirmer du devenir, c'est qu'il résulte en dernière analyse d'un « combat » entre des énergies, des volontés rivales qui se mesurent incessamment les unes aux autres et luttent pour la suprématie [4]. Cette volonté de puissance qu'on retrouve

1. *Werke* (éd. grand in-8°), V, 147 s.
2. XV, 285 s., 289, 315.
3. XV, 279.
4. XV, 288.

dans toutes les manifestations de la vie, qui est inhérente à toute espèce de devenir, qui apparaît comme le principe même de l'évolution universelle, est le fait le plus élémentaire qu'il nous soit donné de constater, un fait qui échappe à toute explication et dont on ne peut indiquer la genèse. La volonté de puissance n'est pas *une* comme le veut Schopenhauer. Elle ne se fractionne pas davantage en unités dernières indivisibles et permanentes, en monades ou atomes de forces, — encore que la parole humaine soit incapable de formuler et la pensée de concevoir ce monde du devenir, derrière lequel nous sommes contraints par nos instincts les plus puissants à imaginer sans cesse un monde d'entités permanentes. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les centres de forces les plus petits sont aussi les plus durables, en sorte qu'il est, en un certain sens, permis de parler d'atomes de forces à condition toutefois de ne jamais perdre de vue que ces atomes ne sont pas des entités fixes et invariables. Ces atomes de force, ces centres élémentaires de volonté *(willens-punctationen)* dont la puissance est à tout instant en voie de croissance ou de diminution [1] sont « des quantités dynamiques qui se trouvent dans un certain rapport de tension avec d'autres quantités dynamiques [2] » ; chacun d'eux déploie incessamment toute l'énergie dont il est susceptible et se trouve défini par l'action qu'il est capable de produire et celle à laquelle il est capable de résister. Le principe suprême qui les régit n'est pas, comme le veut Spinoza, la conservation personnelle,

1. XV, 323.
2. XV, 317.

ni comme l'enseignent les physiciens modernes, la constance de l'énergie ; la force tend non à persister mais à s'accroître ; chaque atome de force cherche à étendre sa domination sur l'espace tout entier. « Mon hypothèse est que chaque corps spécifique tend à s'emparer de l'espace entier et à étendre indéfiniment la sphère d'action de sa force (sa volonté de puissance). Mais il se heurte sans cesse à l'effort identique d'autres corps et finit par pactiser (« s'unir ») avec ceux qui présentent avec lui des affinités suffisantes : sur quoi ils s'efforcent de concert vers la puissance. Et le processus se poursuit ainsi à l'infini [1] ». De cette manière prennent naissance « des systèmes de forces », des « centres directeurs » qui possèdent une durée plus ou moins longue [2]. Le corps humain est « un de ces groupements complexes de systèmes de forces qui lutte pour accroître sans cesse le sentiment de sa puissance [3] ». L'humanité à son tour est un système plus vaste encore et plus durable. L'univers, enfin, est l'ensemble des actions exercées par chacune de ces forces sur la totalité des autres forces et systèmes de forces.

Ainsi : chaque individu considéré isolément, comme aussi le genre humain pris dans sa totalité, est une volonté de puissance qui s'efforce incessamment d'étendre sa domination, de réaliser un maximum de forces. De quelle manière et par quelle voie cette volonté — individuelle ou collective — va-t-elle tendre vers sa destination et atteindre le point culminant de son épanouissement ? C'est ainsi que se pose, pour

1. XV, 321.
2. XV, 322.
3. XV, 327.

Nietzsche, le problème moral et le problème social. La meilleure éthique est pour lui celle qui, mise en pratique par l'humanité, lui permettrait de reculer le plus loin possible les limites de sa souveraineté.

Or un grand fait, paradoxal en apparence dans un monde où triomphe partout la volonté de puissance, frappe immédiatement l'observateur qui jette les yeux sur l'Europe d'aujourd'hui : c'est la prédominance toujours plus marquée, au sein de la société moderne, d'un type d'humanité moyen. L'homme de troupeau l'emporte actuellement sur le solitaire et le puissant. Deux variétés de faibles, le dégénéré et le médiocre, sont en train d'imposer leur table des valeurs au monde moderne.

On sait que la décadence telle que la comprend Nietzsche n'est pas un phénomène anormal et pathologique, un mal qu'on peut combattre et vaincre, mais une conséquence nécessaire et normale de la vie, la contre-partie obligée de toute croissance. Tout système de forces, tout organisme doit dépérir à un moment donné et, même lorsqu'il fonctionne normalement, produire des déchets qu'il lui faut éliminer. Il n'est pas de société, si prospère soit-elle, qui ne contienne d'innombrables décadents ; plus le progrès sera rapide et plus aussi augmenteront les produits de désassimilation. Tous les hommes, même et surtout les plus sains, sont « malades » à certaines périodes de leur existence ; toutes les grandes passions, l'ambition, l'amour, le ressentiment s'accompagnent de troubles profonds ; tout homme qui ne meurt pas avant l'âge éprouve sur lui-même les effets de la décadence et connaît ainsi par expérience les instincts du décadent ; en sorte que la

moitié presque de toute vie humaine appartient à la décadence. Notez ensuite que la moitié du genre humain, la femme, est débile de volonté, « faible, maladive, variable, inconstante [1] », qu'elle a besoin d'une religion de la faiblesse glorifiant l'impotence, l'amour, l'humilité ; qu'elle fonde sa domination en asservissant par ruse les forts ; qu'elle conspire toujours avec le prêtre contre le puissant, contre l'homme. Puis, le développement rapide de la civilisation moderne a pour conséquence la multiplication d'une foule d'éléments morbides : on voit pulluler le fou et le criminel — et aussi une espèce intermédiaire, « l'artiste », un névrosé qui n'est pas mûr encore pour l'asile d'aliénés, un anarchiste que sa faiblesse de volonté et sa pusillanimité sociale différencient seules du malfaiteur. Enfin la décadence est aggravée et accélérée par le bouleversement universel des conditions et des races, résultat de la révolution et de la superstition égalitaire : les castes inférieures, les représentants des instincts de décadence — opprimés gonflés de ressentiment et d'envie, esclaves lâches et rusés, anarchistes et nihilistes de toute sorte — se mélangent aux castes supérieures, si bien qu'au bout de deux ou trois générations la pureté de la race n'existe plus nulle part ; la véritable aristocratie, celle des instincts et du sang, a disparu ; l'Europe s'est irrémédiablement encanaillée. Les génies eux-mêmes, — un Victor Hugo par exemple ou un Richard Wagner — subissent la contagion du milieu et se soumettent au préjugé démocratique : pour atteindre à la puissance, ils servent, ils flattent, ils adulent le peuple ; ils se font

1. XV, 416.

les porte-paroles des sentiments avec lesquels on peut enthousiasmer les masses, la pitié, la religion de la souffrance humaine, la glorification des humbles et des opprimés. En un mot : on voit se multiplier, au sein de la société moderne, toutes les variétés du décadent, depuis le vulgaire alcoolique ou l'hystérique jusqu'au dégénéré supérieur, à l'artiste romantique, à « l'homme supérieur » que rongent le pessimisme et la névrose.

Et en opposition avec la foule des décadents alliés aux hommes d'exception, on voit se constituer un second type de faibles, le médiocre, l'homme de troupeau. Alors que le décadent est un malade et que la multiplication de ce type est l'indice d'une rapide évolution et décomposition sociale, le médiocre n'a rien de morbide. Il constitue un type relativement sain et en tout cas beaucoup plus stable, plus susceptible de durer que le précédent. Au milieu du grand bouleversement social, il représente un élément conservateur qui modère le mouvement de l'évolution et assure l'avenir de l'espèce. De là son importance toujours croissante. Son idéal est celui de la bête de troupeau : en tête de sa table des valeurs il place la « société » à laquelle il prétend reconnaître « une valeur cosmique, voire même métaphysique[1] ». Hors d'état de subsister par lui-même et vivant toujours en troupeau, il a peu de personnalité : on ne voit en effet pas pourquoi il aurait une individualité propre qui le différencierait de son voisin ; ce serait là un luxe, un gaspillage de force absolument inutile. Le médiocre tend à n'être plus que la réplique indifférente et banale d'un type moyen

1. XV, 427.

reproduit à un nombre indéfini d'exemplaires. En conséquence il est aussi résolument égalitaire : il croit fermement à « l'égalité des hommes devant Dieu » ; il veut que tous aient les mêmes droits, les mêmes devoirs, les mêmes principes de conduite, le même idéal. Il déteste de toute sa force quiconque prétend s'élever au-dessus du troupeau ; il combat donc sans merci les aristocraties comme aussi les individus d'élite. Les forts lui apparaissent comme des explosifs dangereux capables de mettre en péril l'édifice social et dont il faut par conséquent rendre l'explosion inoffensive ou, mieux encore, empêcher l'explosion ; il les surveille donc avec défiance, il s'efforce de les convertir à son idéal, de leur persuader qu'ils n'ont pas de devoir plus haut que de se dévouer au bien du troupeau, de devenir les bergers du troupeau ; il les soumet à un régime déprimant d'abstinence ascétique, d'obligations morales, de labeur absorbant qui les empêche de prendre conscience d'eux-mêmes. Chacun doit borner son ambition à être un rouage utile de la grande machine sociale, se spécialiser de bonne heure, s'adapter à la fonction qu'il doit accomplir, se résigner à n'être « qu'un fragment et une portion d'humanité[1] ». Le médiocre est intelligent et industrieux ; il a pour la science une adoration superstitieuse. Ce qui lui fait défaut c'est avant tout la volonté, le sens de la responsabilité personnelle. N'étant pas maître de lui-même, il est impressionnable à l'excès, sujet à de brusques déterminations, mais incapable d'une volonté longue et soutenue. Il est, du reste, de tempérament médiocre, peu apte aux grandes

1. XV, 482.

passions. Pacifique et débonnaire, malhabile à l'attaque comme à la défense, sans audace même dans le domaine spirituel, il loue chez autrui les qualités qui font l'homme « bon », c'est-à-dire l'être inoffensif et socialement utile, « dont il n'est pas besoin d'avoir peur, mais que pourtant on ne doit pas mépriser »[1]. Au total l'évolution de la culture moderne se dirige toujours encore dans le sens du nivellement et favorise le triomphe des médiocres. L'Européen de l'avenir apparaît à nos imaginations comme « un animal domestique très intelligent, très laborieux et au fond très modeste, curieux jusqu'à l'excès, complexe, douillet, faible de volonté — un chaos cosmopolite d'instincts et d'intelligence[2] ».

Ce triomphe des faibles et des médiocres doit-il être interprété nécessairement comme un symptôme de la décadence irrémédiable de l'espèce humaine ? — En aucune façon, répond Nietzsche. L'avènement du règne de la médiocrité est un fait nécessaire au développement même de notre espèce.

Nous avons vu tout à l'heure que l'homme s'efforce vers la puissance à la fois comme individu et comme espèce ; l'humanité prise dans sa totalité aspire à réaliser un maximum de forces, à augmenter le plus possible la sphère de sa domination. Or elle ne parviendrait pas, selon toute vraisemblance à atteindre ce but si elle ne produisait que des individualités et des races fortes. C'est un fait d'expérience que les nations supérieures durent peu : leur ardeur belliqueuse, leur

1. XV, 480.
2. XV, 422.

ambition, leur soif d'aventures les poussent à des luttes où elles se déciment réciproquement, à des entreprises périlleuses où elles se consument rapidement. Les puissants se prodiguent sans compter ; peu leur importe de durer longtemps ; ce qu'ils veulent c'est la vie intense et glorieuse. Leur période de splendeur une fois passée, ils traversent des époques de profonde dépression, de complet épuisement ; lorsqu'ils ont gaspillé leur capital de forces, ils se trouvent parfois plus las, plus déséquilibrés que les faibles eux-mêmes. Une ère de grandeur est un luxe que l'humanité paie très cher. — Il semble donc que l'espèce humaine ait intérêt, pour atteindre le développement maximum dont elle est capable, à produire, outre les races fortes et les aristocraties, un type moyen plus paisible et plus disciplinable qui lui assure la durée. Le triomphe des médiocres apparaît ainsi comme un fait entièrement justifié au point de vue biologique. Nous nous rapprochons d'un état de civilisation où toutes les parcelles d'énergie humaine, même les plus médiocres, trouveront leur utilisation dans un immense mécanisme social, où la terre sera exploitée industriellement dans sa totalité. L'humanité tend ainsi à devenir un engrenage énorme et prodigieusement complexe de rouages soigneusement adaptés à leur destination, un mécanisme où les éléments autonomes et directeurs se feront de plus en plus rares et superflus, une somme formidable de volonté de puissance organisée, et dont les éléments constitutifs pris isolément représenteront un degré minimum de force et de valeur. Cette exploitation méthodique de l'énergie humaine, cette utilisation rationnelle des forces les plus minimes, cette sup-

pression de tout gaspillage inutile ont pour effet d'augmenter la puissance collective de l'humanité en dépit de la dégénérescence momentanée de l'individu. Il est d'une sage économie de conserver en vie les faibles parce qu'il y a beaucoup de basses besognes qu'ils sont capables d'accomplir. Il importe donc aussi d'entretenir parmi eux les dispositions qui rendent leur existence possible, de cultiver en eux l'instinct de solidarité à la place de la crainte et du servilisme, de leur inculquer une religion et une morale glorifiant et idéalisant les vertus indispensables de l'homme-machine, l'abnégation, la patience, la discipline, afin qu'ils puissent supporter sans découragement l'ennui accablant qu'entraîne la monotomie d'une activité machinale. La médiocrité est donc un élément nécessaire de l'économie universelle. Rien de plus méprisable que le faux idéalisme qui ne veut pas consentir à ce que les médiocres soient médiocres et qui s'indigne de leurs imperfections — lâcheté, fausseté, petitesse, mesquinerie : — « Précisément parce qu'il est l'exception, le philosophe a le devoir de prendre sous sa protection la règle, et d'entretenir chez l'humanité moyenne l'acceptation de soi-même et de sa destinée [1]. »

Mais si l'existence des médiocres et de la machine sociale sont indispensables pour le développement de l'humanité, il est, en revanche, impossible de les regarder comme la raison d'être de l'espèce humaine. L'organisation de l'immense mécanisme social, avec ses innombrables rouages solidaires les uns des autres entraîne des frais énormes : il représente un maximum

1. XV, 428, cf. 431.

d'exploitation de l'homme. Or Nietzsche combat de toutes ses forces « l'optimisme économique » qui voit dans cette organisation un bien absolu : « Croironsnous que l'accroissement des frais supportés par chaque individu aura pour résultat un accroissement de profit ? Le contraire semble vrai : les frais individuels s'additionnent, produisant, au total, un déficit général : l'homme se trouve diminué : — en sorte que l'on ne comprend plus, en fin de compte, le pourquoi de cette immense évolution. Un pourquoi ? un nouveau pourquoi ? — voilà ce qu'il faut à l'humanité [1]... » Si cette exploitation de l'homme ne se fait pas au profit de quelqu'un, c'est qu'elle est simplement « un amoindrissement de la valeur totale du type humain, — un gigantesque phénomène de régression [2] ». Elle ne se justifie que si elle laisse en fin de compte un bénéfice permettant le développement d'une humanité de luxe, d'un type supérieur qui porte en lui-même sa raison d'être. L'État et la société ne sont pas une fin en soi mais une sorte de niveau moyen, de substructure destinée à supporter l'édifice de l'humanité supérieure : « La race moyenne, dit Nietzsche, a besoin, sitôt constituée, d'une justification. Sa raison d'être, c'est de servir une race supérieure et souveraine à qui elle sert de piédestal et qui ne peut accomplir sa mission qu'en se haussant sur cette base. Ce ne sera pas seulement une race de maîtres, dont la tâche consisterait essentiellement à gouverner le troupeau, mais une race ayant sa sphère de vie propre, douée d'un excédent de force

1. XV, 422.
2. XV, 421.

pour réaliser la beauté, la vaillance, la culture, le raffinement poussé à l'extrême spiritualité ; une race qui dit « oui », qui s'octroie tous les luxes, assez forte pour pouvoir rejeter la tyrannie de l'impératif du devoir, assez riche pour pouvoir s'épargner la parcimonie et le pédantisme ; une race vivant par delà le bien et le mal, une pépinière de plantes étranges et rares[1]. » C'est cette race supérieure que Nietzsche a désignée dans son *Zarathustra* par l'expression symbolique de « surhomme ». La grande mission à laquelle doivent se vouer les « libres esprits », c'est de préparer l'avènement de la « nouvelle noblesse », de cette aristocratie future qui peut seule donner un sens à la vie. Jusqu'à présent c'est toujours au hasard ou à la nécessité qu'à été due l'apparition des puissants et des races fortes : aujourd'hui les hommes sont en état de travailler consciemment à produire les conditions qui rendent possible une amélioration du type humain.

Quels seront les caractères distinctifs de ce type supérieur ? — Il possèdera au plus haut degré les qualités qui font le plus défaut au type inférieur : la force de volonté, l'autonomie, la confiance en soi. Alors que le médiocre est « bête de troupeau » et ne vaut que comme rouage de la machine sociale, le puissant est un solitaire, une personnalité originale, « unique », qui vaut par elle-même indépendamment de son utilité sociale ; parvenu à son entier développement, il est une créature harmonieuse et achevée, il est « l'homme synthétique » qui surgit çà et là au cours des siècles, magnifique et isolé, résumant en sa personne les pro-

1. XV, 414.

grès accomplis, par l'espèce, le « Meilensteinmensch » qui marque une étape nouvelle sur la voie où chemine notre race[1]. En face du médiocre égalitaire, il est l'aristocrate qui croit à l'inégalité naturelle des individus et travaille à augmenter cette inégalité, à élargir toujours davantage la distance qui sépare l'élite de la masse. Il ne fraie sur pied d'égalité qu'avec « ses pairs », avec le petit nombre de ceux qu'il tient pour ses égaux. Il n'admet pas qu'entre lui et les inférieurs il puisse y avoir réciprocité des droits et des devoirs : il conteste qu'il y ait équivalence entre ses actes et ceux d'un autre ; ses actes sont en effet « uniques », étant l'expression d'une personnalité « unique[2] ». Il n'est pas non plus de ces idéalistes qui « font de la propagande pour leur idéal[3] » ; il sait que sa « vertu » à lui est un privilège et ne songe pas à la proposer comme un modèle pour tous. Il se garde bien, de même, d' « ambitionner les vertus d'autrui[4] » ; une vertu qui serait la vertu de tous n'aurait plus d'attrait pour lui. Sa vertu est la « virtù » de la Renaissance : elle ne demande pas à être reconnue ; elle n'est pas une loi pour tous ; elle est quelque chose d'individuel, une « noble folie », une « belle exception[5] ». Elle a contre elle tous les instincts de la masse : « elle est désavantageuse et insensée, elle isole ; elle est proche parente de la passion et peu accessible à la raison ; elle corrompt le caractère, trouble la raison et le bon sens... ; elle

1. XV, 482.
2. XV, 458.
3. XV, 451, 452.
4. XV, 462.
5. XV, 451.

s'insurge contre l'ordre, contre le mensonge qu'il y a au fond de tout ordre de choses, de toute institution, de toute réalité ; — elle est, en un mot, le pire de tous les vices, si on l'apprécie d'après le degré de nocivité de ses effets sur les autres[1] ». Une telle vertu n'est plus « morale » : elle participe de l'immoralité foncière de l'existence, elle est une ruineuse extravagance à laquelle on se prête comme à une passion ou à un vice, « un luxe de première catégorie, la forme la plus aristocratique, la plus coûteuse, la plus rare du vice. Nous lui avons ôté ses rides et son froc, nous l'avons délivrée de l'importunité de la multitude, nous lui avons enlevé sa stupide rigidité, ses yeux vides, sa raide coiffure, ses formes hiératiques[2] ». La vertu a désormais l'attrait pervers du fruit défendu. Les immoralistes ont aussi peu nui à la vertu que les anarchistes aux princes : « depuis qu'on leur tire dessus, ils sont mieux assis que jamais sur leurs trônes[3]. »

En face du médiocre débonnaire et faible, le type supérieur incarne un degré éminent de volonté de puissance. Il n'a pas pour la vérité le culte enthousiaste que lui voue le médiocre : il sait en effet que la connaissance n'est qu'un instrument au service de la volonté ; il se servira donc de la science, mais ne la servira pas. Il n'est pas davantage un sensitif tyrannisé par ses instincts et ses inclinations, à la merci de ses impressions du moment ; les excitations venues du dehors ne provoquent pas chez lui de réflexe immédiat ; il peut

1. XV, 450.
2. XV, 453.
3. XV, 453.

suspendre sa décision au lieu de réagir sur-le-champ ; il est volontiers lent à prendre une détermination, mais il est capable, en revanche, de vouloir longtemps et fortement ce qu'il aura une fois décidé. Il n'a pas la nature complexe et polyphone du faible : il a le goût classique, l'amour de la simplicité et des grandes lignes. Partout chez lui se manifeste la force. Il a un tempérament puissant, capable des passions les plus violentes, capable aussi de les maîtriser à tout instant et de les utiliser comme instruments de sa volonté de puissance sans jamais se laisser dominer par elles. Il est essentiellement « guerrier » ; non qu'il faille nécessairement voir en lui le « fauve blond », la bête de proie qui s'abandonne à ses instincts de destruction ; mais il est combatif, bien armé soit pour l'attaque soit pour la défense ; et, loin de considérer la guerre comme une calamité à laquelle on tâche de se soustraire par tous les moyens, il aime au contraire la lutte et cherche toujours instinctivement un ennemi digne de lui avec qui il puisse se mesurer. Et s'il est redoutable, il est aussi bon : il a la grandeur d'âme, la magnifique prodigalité qui ont leur source dans la surabondante richesse d'une personnalité où déborde la vie.

Comment cette race supérieure prendra-t-elle naissance et se développera-t-elle ? Par une longue contrainte exercée sur soi-même, par l'épreuve, le péril, la souffrance. Dès sa jeunesse, l'aristocrate doit être dressé à la maîtrise de soi : « Rien n'est, dans tous les cas, plus souhaitable que d'être soumis à une discipline stricte en temps voulu, c'est-à-dire à l'âge où l'on est fier de ce que les maîtres exigent beaucoup de vous. Ce qui fait de l'école dure la bonne école et la distingue

entre toutes les autres, c'est que l'on exige beaucoup, c'est que l'on exige sévèrement ; c'est que le bon, l'excellent même soient exigés comme chose normale ; c'est que la louange soit rare et que l'indulgence fasse défaut ; c'est que le blâme soit sévère, objectif, distribué sans égards au talent ou à la naissance. Une telle école est nécessaire à tous égards, pour les choses du corps comme pour celles de l'esprit : il serait funeste de vouloir établir une distinction sur ce point ! La même discipline fait le bon soldat et le bon savant : et tout bien considéré, il n'y a pas de bon savant qui n'ait en lui les instincts d'un bon soldat... Savoir ordonner, mais aussi obéir sans bassesse ; se tenir dans le rang, mais pouvoir aussi d'un moment à l'autre prendre le commandement ; préférer le péril au bien-être ; ne pas peser dans la balance du marchand le permis et le défendu ; être plus ennemi de l'habileté, de la mesquinerie, du parasitisme que du mal... Qu'apprend-on dans une école dure ? A obéir et à commander [1]. » Sans doute l'homme supérieur n'est rien moins qu'un « renonçant » à la façon du chrétien qui se prive des joies naturelles par esprit de pénitence ; mais il est toujours prêt, pourtant, à sacrifier son bonheur, son confort à sa volonté de puissance ; il est, lui aussi, une manière d'ascète qui saura s'imposer de son plein gré « une gymnastique de la volonté », des jeûnes et des privations (matérielles et spirituelles), des aventures et des dangers affrontés de gaieté de cœur, uniquement pour éprouver et accroître sa force d'endurance [2]. C'est

1. XV, 460.
2. XV, 459.

parmi les pires périls, sous la menace d'une destruction imminente que se développe le mieux l'homme supérieur : « La forme la plus haute de liberté individuelle, de souveraineté, ne croît selon toute apparence qu'à cinq pas à peine de son contraire ; elle s'épanouit là où la menace de l'esclavage est suspendue, comme cent épées de Damoclès, au-dessus de l'humanité. Que l'on parcoure l'histoire : les époques où l' « individu » atteint sa parfaite maturité, où il devient libre, où se réalise le type classique de l'homme souverain, ces époques-là ne furent jamais « humaines », oh non ! » [1] Une race qui veut grandir doit « se placer dans des conditions où il ne lui est pas permis de ne pas être barbare [2] » ; il faut qu'elle se voie dans l'alternative de vaincre ou de périr, qu'elle n'aie le choix qu'entre la souveraineté et l'asservissement. La valeur d'un homme ou d'une race se mesure à la somme de résistance qu'il peut surmonter, à la somme de douleur qu'il sait faire tourner à son profit ; ne reprochons donc pas à l'existence d'être douloureuse et mauvaise, mais sachons espérer qu'elle deviendra pire encore et plus douloureuse : « A ceux qui m'intéressent tant soit peu, dit Nietzsche, je souhaite la souffrance, l'isolement, la maladie, les mauvais traitements, l'opprobre ; je souhaite qu'ils connaissent par expérience le profond mépris de soi, la torture et la défiance de soi, la détresse de la défaite ; je n'ai point de pitié pour eux, car je leur souhaite ce qui seul peut montrer s'ils ont ou non de la valeur : — qu'ils tiennent bon [3]. »

1. XV, 358.
2. XV, 461.
3. XV, 461, cf. 440.

Discerne-t-on, à l'heure présente, se demande Nietzsche, des symptômes précurseurs de l'avènement d'une race supérieure ? Il reconnaît que l'évolution de l'Europe contemporaine tend toujours encore vers le nivellement ; et il prévoit que ce mouvement prévaudra longtemps encore. L'unification politique et économique du continent se réalisera sans aucun doute. On peut prévoir que dans un avenir rapproché il se constituera en Europe un « parti de la paix »[1], persécuté d'abord, bientôt puissant, qui interdira à ses partisans de faire la guerre et d'user des tribunaux et s'efforcera systématiquement de détruire parmi les hommes les passions de haine et de vengeance. On ne voit pas encore où, dans cette Europe de plus en plus pacifique, pourront surgir « les barbares du vingtième siècle »[2]. Nietzsche imagine que « de formidables crises socialistes » seront nécessaires pour les faire apparaître. Dès à présent toutefois on peut noter quelques indices montrant qu'un changement profond se prépare dans l'âme européenne. Le principal est ce que Nietzsche appelle la « naturalisation » de l'homme moderne[3]. L'Européen d'aujourd'hui se rapproche de la nature. Ce n'est point là assurément « le retour de la nature » que rêvait Rousseau ; mais nous apprenons peu à peu à devenir « immoraux » comme la nature. Ce naturalisme apparaît dans les mœurs de la haute société, des oisifs et des riches : on vit pour le plaisir ; on regarde l'amour comme un sport où le mariage est un obstacle et un attrait de plus ; on estime en première ligne les avantages physiques ; on est curieux et aventureux. Ce naturalisme se décèle aussi dans notre attitude vis-à-vis de la science : au culte pathétique de la vérité nous avons substitué le dilettantisme intellectuel effronté et pervers ; — dans notre attitude à l'égard de la morale : nous ne savons plus parler sans ironie du « devoir » ; — dans notre attitude en face des problèmes politiques : nous voyons partout des conflits de forces ; nous ne croyons plus à un droit qui ne repose pas sur la puissance ; tous les droits nous apparaissent comme des conquêtes ; — dans notre estimation des hommes et des événements : la passion nous apparaît comme un privilège et nous ne concevons la grandeur qu'émancipée de la morale ; — dans notre attitude vis-à-vis de la nature : nous ne vantons plus son « innocence » ni son « harmonie » ; nous savons qu'elle est méchante et stupide, qu'elle n'aspire pas à la vertu, mais nous l'en estimons davantage. Bref : l'Européen moderne commence à ne plus avoir honte de ses instincts naturels, à oser s'avouer sans amertume son immoralité foncière. Dans ce mouvement qui éloigne sans cesse davantage l'homme moderne de l'idéal chrétien et moral s'annonce la grande transvaluation des valeurs qui ramènera l'humanité à la santé, à l'idéal aristocratique.

1. XV, 424.
2. XV, 423.
3. XV, 446.

Nous sommes en mesure, maintenant, d'apprécier en quel sens et dans quelle mesure il faut tenir l'éthique de Nietzche pour aristocratique, individualiste, égotiste.

Nietzsche apparaît tout d'abord comme un aristocrate en ce qu'il conteste avec la dernière énergie que la même morale puisse convenir à l'humanité entière. Il réclame une différenciation croissante de l'espèce humaine ; et

cette différenciation n'est pas seulement, à ses yeux, un fait, elle est une loi salutaire et bonne. Il est tout aussi vain de souhaiter le rapprochement des deux types humains fondamentaux que de souhaiter l'atténuation des différences entre les deux sexes ; dans l'un et l'autre cas l'hermaphroditisme est contre nature et ne vaut rien. Ce qu'il faut, c'est « développer les caractères typiques et accentuer toujours davantage les différences[1] ». Dès que les types se rapprochent, dès que le troupeau tend à prendre les qualités du solitaires et les solitaires celles du troupeau, la décadence se produit fatalement.

Il y a donc chez Nietzsche deux éthiques, inégales sans doute en dignité — puisque l'une est celle de la moyenne et l'autre celle de l'élite — mais pourtant également légitimes chacune dans sa sphère. Il ne faut pas estimer la valeur des solitaires à l'aide des mesures morales des médiocres, ni celle des médiocres avec les mesures des puissants. Chacun doit être jugé d'après les normes de son éthique particulière ; chacun doit vivre selon les lois qui sont faites pour lui. Considérée dans sa totalité, la morale de Nietzsche n'est donc ni « aristocratique », ni « démocratique », ni « individualiste », ni « socialiste », ni « égotiste », ni « altruiste » : elle est à la fois l'un et l'autre selon le point de vue auquel on se place. Nietzsche combat à la vérité, avec l'énergie que l'on sait, l'éthique du troupeau ; mais c'est uniquement à cause de son intolérance et parce qu'elle prétend s'ériger en loi universelle ; il ne songe pas un seul instant à souhaiter sa disparition : « J'ai déclaré la guerre, dit-il, à l'idéal anémique du chris-

1. XV, 425.

tianisme et à tout ce qui lui est apparenté, non pas dans l'intention de le détruire, mais simplement pour mettre fin à sa tyrannie et faire de la place pour de nouveaux idéaux, des idéaux plus robustes... La persistance de l'idéal chrétien est au nombre des choses les plus souhaitables qui soient, ne fût-ce qu'au point de vue des idéaux qui cherchent à s'affirmer à côté et peut-être au-dessus de lui : ils ont besoin d'adversaires, de forts adversaires pour devenir forts. — Ainsi nous avons besoin, nous autres immoralistes, de la puissance de la morale : notre instinct de conservation exige que nos adversaires gardent leur vigueur, il veut seulement les dominer[1] ». Nietzsche est donc très éloigné de penser que le progrès de l'humanité résulte du développement exclusif des tendances aristocratiques et individualistes. S'il prend le parti des puissants, c'est parce qu'il estime que l'élite est opprimée, menacée dans son existence même par la tyrannie jalouse des médiocres. Mais il sait fort bien que l'idéal aristocratique n'est valable que dans de certaines limites ; que le développement de l'égotisme chez les sujets inférieurs serait une calamité et mènerait à l'anarchie ; tout comme le développement des instincts altruistes chez les individus supérieurs serait un signe infaillible de dégénérescence et priverait l'humanité de ses chefs naturels, ce qui la mènerait par une autre voie à l'anarchie.

Il y a donc bien entre les aristocrates et le troupeau un antagonisme naturel et nécessaire ; mais cet antagonisme crée entre les adversaires un véritable lien de

1. XV, 434.

solidarité. Le triomphe exclusif de l'un ou de l'autre serait un désastre pour le genre humain. Sans l'aristocratie des puissants, des créateurs de valeurs, l'existence serait sans but ; sans le troupeau fortement organisé des médiocres, le genre humain s'éteindrait rapidement. L'individualisme du fort trouve son complément dans l'altruisme des faibles. Pour la prospérité et la grandeur du genre humain, il importe également que l'un soit puissant, autonome, conscient de sa souveraineté et de son omnipotence et que les autres se groupent docilement autour de lui et trouvent dans l'association, dans la subordination commune à une même volonté une raison de vivre qu'ils ne trouveraient pas en eux-mêmes. Il faut donc qu'ils s'établisse, au sein de l'humanité comme en chaque individu, un heureux équilibre entre l'égoïsme et l'altruisme ; il faut arriver à constituer une hiérarchie fondée sur l'inégalité naturelle des hommes et où chacun soit égoïste ou altruiste dans la mesure où l'exige sa valeur réelle, sa constitution physiologique. Plus l'humanité réelle se rapprochera de cette hiérarchie idéale et plus elle se rapprochera de son point de perfection ; plus elle s'en éloignera, soit par nivellement, soit par anarchie, et plus elle se hâtera vers la décadence. Pour que l'espèce humaine s'épanouisse pleinement, il importe de voir se perpétuer l'antagonisme fécond des deux types fondamentaux : du solitaire et du troupeau, des puissants et des médiocres, de l'individu et de la collectivité.

Le contraste physiologique et l'antagonisme social qui existe entre les puissants et les médiocres a, naturellement, pour corollaire l'opposition de leurs éthiques : l'immoralisme égotiste des uns contredit, certes, radicalement la morale égalitaire et altruiste des autres. Il n'y en a pas moins, au yeux de Nietzsche, une sorte de continuité entre ces deux doctrines. On a souvent noté comme l'un des traits caractéristiques de la physionomie intellectuelle de Nietzsche l'instinct qui le portait, suivant son expression, à perpétuellement se « dépasser » lui-même, à pousser, de déduction en déduction, une idée, une croyance, une affirmation jusqu'au point où elle se détruit elle-même par « auto-suppression » (*selbstaufhebung*). Or, il est certain que l'immoralisme de Nietzsche a sa source non pas dans un mouvement de réaction contre la morale chrétienne mais au contraire dans un excès de probité intellectuelle et morale, dans un raffinement étrange d'altruisme. La morale chrétienne s'anéantit par « auto-suppression » dans l'âme des élus qui s'élèvent jusqu'au type supérieur d'humanité. On ne naît pas surhomme, en effet ; on ne choisit pas délibérément de suivre la morale des puissants. Il semble bien que Nietzsche ne regarde pas comme possible, tout au moins dans l'état actuel de notre civilisation, de passer directement de l'égoïsme naturel de la brute primitive à l'égotisme supérieur du puissant. Dans la parabole célèbre des « Trois métamorphoses de l'esprit » qui ouvre le premier livre de *Zarathustra*, l'esprit commence par être « l'animal robuste et patient, abstinent et respectueux », le chameau, qui se charge volontairement des plus lourds fardeaux et court vers le désert. L'homme doit donc d'abord être « bon esclave », docile, respectueux et dévoué ; il doit trouver sa joie dans l'accomplissement des devoirs les plus pénibles, les plus

durs, les plus répugnants; il doit, en un mot, être « altruiste » — et il le restera toute sa vie s'il appartient à la moyenne de l'espèce humaine. Mais s'il appartient à l'élite, il suivra la voie douloureuse qui conduit l'homme vers lui-même; il concevra que l'altruisme est un pur non-sens s'il ne se trouve pas quelque part un égoïsme supérieur qui soit sa raison d'être; alors, si la nature lui a donné une volonté de puissance suffisante, il abjurera peu à peu ses croyances, il fera taire en lui la voix du respect; lentement, par des efforts pénibles et prolongés, il s'élèvera, dans l'angoisse de son cœur, jusqu'à l'immoralisme égotiste du surhomme. Le Chameau de la parabole deviendra le Lion dévorant, puis l'Enfant innocent qui sourit et joue. De même que le troupeau des médiocres est la plateforme sur laquelle s'élève l'aristocratie des puissants, la morale chrétienne est la base d'où se dégage peu à peu l'immoralisme qui abolit la distinction du bien et du mal.

Le couronnement de l'éthique de Nietzsche est la religion de Dionysos, qui proclame la « perfection » de l'univers, qui dit « oui » à toute l'existence, à ses joies comme à ses souffrances, à ses beautés comme à ses misères.

Ce que l'homme appelle « mal », ce à quoi il dit « non », c'est ce qui lui apparaît comme « redoutable », comme un danger, une menace pour son existence extérieure ou intérieure. C'est la peur qui crée donc le domaine du mal. L'homme primitif qui se sent faible et désarmé en face de la nature mystérieuse et des coups soudains du sort, redoute le hasard, l'inconnu, l'imprévu, et délimite en conséquence la sphère du mal. Or, à mesure que l'humanité progresse, elle apprend à

dominer, à domestiquer les forces qui lui apparaissaient d'abord comme menaçantes : la culture n'est pas autre chose que « l'art de rendre utilisable ce qui est redoutable[1] » — en d'autres termes de rendre « bon » ce qui était « mauvais ». « Tout bien, dit Nietzsche, est un mal ancien qu'on a su dompter et asservir[2]. »

Il s'ensuit d'abord qu'entre le « bien » et le « mal » il n'y a pas en réalité d'opposition. La même force qui est un « mal » pour le primitif ignorant est un « bien » pour le civilisé qui a appris à en tirer parti; la même passion, le même instinct que le faible frappe d'anathème et appelle « mal » parce qu'ils lui semblent de nature à compromettre son équilibre intérieur et risquent de l'induire à des actions qui lui seraient nuisibles, sont un « bien » pour le fort qui est parvenu à la maîtrise de soi et sait les utiliser et les faire tourner à son profit. Nietzsche pose donc en principe « l'homogénéité du devenir » : la réalité est la synthèse des contraires, l'identité du bien et du mal; il n'est pas de « bien » qui ne soit en même temps un « mal », pas de « mal » qui ne soit en même temps un « bien ». C'est ce qu'ignore le médiocre, le croyant de l'ancienne morale : il ne comprend pas que toute chose a nécessairement son « revers » et qu'on ne peut pas avoir l'un sans accepter aussi l'autre; il voudrait effacer le « caractère typique[3] » d'une chose, d'une époque, d'un individu en appelant « bien » une partie de leurs qualités et « mal » une autre partie, et en décrétant que le « mal » est quelque chose qui peut et doit être aboli; il souhai-

1. XV, 479.
1. XV, 479.
2. XV, 481.

terait la réalisation d'un « idéal » où il ne subsisterait rien de nuisible, de mauvais, de dangereux, de problématique, de destructeur. Or c'est là une pure impossibilité. L'immoraliste sait que l'homme, pour grandir, doit fatalement croître à la fois en bien et en mal, devenir selon la formule de Nietzsche, « meilleur et pire » *(besser und böser)* ; il est pareil à un arbre qui plonge ses racines d'autant plus profondément dans le sol que sa cime se dresse plus fièrement dans les airs : « L'homme, dit Nietzsche, est le monstre et le suranimal *(unthier und überthier)* ; l'homme supérieur est l'inhumain et le surhumain *(unmensch und übermensch)* : cela va de pair. Chaque fois que l'homme se développe vers en haut, vers la grandeur, il se développe aussi vers en bas, vers le mal : il ne faut pas vouloir l'un sans l'autre, — ou plutôt : mieux on veut l'un et mieux on atteint précisément l'autre[1]. » Le plus haut exemplaire d'humanité n'est pas le « bon » de la morale traditionnelle, mais l'homme qui incarnera le plus pleinement cette identité des contraires qui est la loi de l'existence, le fort tout à la fois débordant de suprême bonté, et aussi redoutable au plus haut point, capable de nuire et de détruire, en un mot — « mauvais ». Alors que le médiocre n'est lui-même qu'un mince fragment de réalité, faible dans le bien comme dans le mal, incapable de supporter sans être brisé cette « tension des éléments antagonistes[2] » qui grandit dans tout être humain à mesure que grandit sa valeur, le puissant résumera en sa personnalité harmonieuse et complexe

1. XV, 479.
2. XV, 481.

les deux aspects contradictoires de la vie, sa fécondité créatrice et son pouvoir de destruction.

Devenu conscient de l'identité dernière du bien et du mal, le puissant s'élèvera dès lors aussi à l'*amor fati*, à l'acceptation joyeuse de la vie tout entière. Dire « non » est toujours un signe de faiblesse. Le « royaume du mal[1] » est immense chez le médiocre, le faible, le dépendant, le lâche; il décroît à mesure que croît la culture et se fortifie la volonté de puissance ; il s'annule chez l'homme dionysien. Le faible maudit la souffrance et le mal : il est incapable de supporter sans sombrer dans le nihilisme la vision redoutable de la réalité, l'idée du devenir indifférent et morne qui se déroule à l'infini, épuisant sans se lasser la série des combinaisons possibles, recommençant éternellement le cycle immense de l'existence, sans jamais évoluer vers un but ni aboutir à une fin; surtout il est hors d'état d'affronter sans s'engloutir dans un abîme de désespoir la grande idée du retour éternel, de la perpétuité du devenir, la conviction que le méprisable et douloureux non-sens d'une existence inutile et sans but recommence sans cesse, éternellement pareil à lui-même, sans qu'une catastrophe, un saut dans le néant puisse jamais mettre fin à ce cauchemar. Seul le puissant qui sent bouillonner en lui la force créatrice, qui sait sa volonté capable d'imposer des lois à l'univers et de donner un sens à la vie, saura aussi s'élever peu à peu au « pessimisme de la force », admettre que la souffrance et le mal n'ont pas besoin d'être justifiés, trouver « que le mal dénué de sens est aussi le plus inté-

1. XV, 412.

ressant[1] », accueillir enfin, sans terreur d'abord, puis avec une ivresse infinie l'idée du retour éternel. Et par là il s'élève, selon Nietzsche ; bien au-dessus de l'idéal chrétien. Le disciple du Christ dit en effet « non » au mal ; il condamne la vie dans la mesure où elle est corrompue par le péché. Or c'est là pour Nietzsche, un blasphème contre la vie ou, si l'on préfère, un degré insuffisant de résignation. Le chrétien est encore un révolté. Pour atteindre à la suprême sagesse, il ne suffit pas d'accepter la souffrance, il faut aussi accepter le mal, comprendre que le mal est le « revers » nécessaire du bien ; il faut se pénétrer de l'hypothèse nihiliste du devenir absolu sans unité et sans finalité, mais, au lieu de la maudire comme le nihiliste pessimiste, il faut abjurer tout pessimisme, promener sur l'univers un regard plein d'amour, de bonne volonté, de reconnaissance, dire « oui » à la réalité tout entière, consentir joyeusement au recommencement de toute chose, justifier et sanctifier « l'Anneau des Anneaux », le cycle éternel et sans cesse renaissant de la vie, en promettant « de se vouloir soi-même toujours et encore ; de vouloir encore une fois tout ce qui a été ; de vouloir d'avance tout ce qui sera[2] ! » Le culte de la vie, la religion de Dionysos que connaissaient et pratiquaient les Grecs, ce peuple de génies qui, il y a plus de deux mille ans déjà, avait su déchiffrer l'énigme de l'existence : telle est la foi que Nietzsche oppose à la religion du Christ. « Dionysos contre le Crucifié voilà le suprême contraste. Ce qui les sépare ce n'est pas le

1. XV, 471.
2. XV, 412.

fait du martyre : — c'est que leur martyre n'a pas le même sens. D'une part, c'est la vie elle-même, dans sa fécondité et son recommencement éternels, qui entraîne avec elle le supplice, la destruction, la volonté d'anéantissement... Dans l'autre cas, la souffrance, « le Juste mis en croix », apparaît comme une protestation contre la vie, comme la formule de sa condamnation. On le voit donc : le problème qui se pose est celui du sens de la souffrance : a-t-elle un sens chrétien, a-t-elle un sens tragique ? Dans le premier cas, elle est la route qui mène à la vie sainte, dans le second cas la vie est assez sainte par elle-même pour justifier même une somme immense de douleur. L'homme tragique dit « oui » même à la souffrance la plus amère : il le peut, tant est grande sa force, sa richesse, sa puissance d'enthousiasme. Le chrétien dit « non » à la vie terrestre la plus heureuse : si grande est sa faiblesse, sa misère, son dénuement que la vie sous toutes ses formes lui est une souffrance... Le Dieu crucifié est un anathème sur la vie, un avertissement que nous devons nous déprendre d'elle ; Dionysos mis en pièces est une promesse de vie, — de vie indestructible, éternellement renaissante[1]... »

Si maintenant, revenant à la question que nous nous étions posée au début de cette conférence, nous essayons, pour conclure, de démêler la raison essentielle du succès présent de Nietzsche, il nous semble que l'opinion contemporaine ait surtout salué en lui l'interprète éloquent et passionné des doutes les plus poi-

1. XV, 490.

gnants des hommes d'aujourd'hui comme aussi de leur affirmation persistante de la beauté et de la sainteté de la vie.

Si l'on relit aujourd'hui, à près de vingt ans de distance, l'article où, peu de temps avant la diffusion en France des idées de Nietzsche, Edmond Scherer analysait les symptômes et les causes de cette « crise de la morale[1] » que l'on dénonçait de toutes parts à ce moment, on est frappé de voir à quel point les esprits étaient préparés à comprendre et à goûter Nietzsche. Le côté négatif de son œuvre, d'abord, son nihilisme intellectuel, religieux et moral, s'annoncent déjà de toute part. Bien avant de connaître le philosophe de la volonté de puissance on s'était familiarisé, chez nous, avec l'hypothèse troublante de l'illusionnisme universel. On proclamait comme lui la « déconfiture de l'absolu », la vanité de toute métaphysique ; comme lui on tenait pour illusoire la distinction du sujet et de l'objet, l'opposition entre le « vrai monde » et le « monde des apparences » ; comme lui on déclarait que « l'homme, après avoir été longtemps un indiscret qui veut voir par-dessus le mur, ne se demande plus même s'il y a quelque chose de l'autre côté de ce mur » et s'aperçoit « qu'il est aussi absurde de parler comme si la nature était un rideau derrière lequel il se passe quelque chose que de supposer qu'on pourrait se mettre à la fenêtre pour se regarder passer dans la rue ». Comme Nietzsche nos agnostiques avaient percé à jour l'illusion qui consiste à imaginer, en vertu du mirage créé par les abstractions du langage, des entités fictives telles que le « moi » ou l' « âme » ; comme lui ils avaient dépouillé la loi morale de tout caractère absolu, compris que les notions de bien et de mal n'ont qu'une valeur relative à nous, reconnu que la nature ignore cette distinction, qu'elle n'a ni justice ni pitié, qu'elle est immorale de la suprême immoralité, l'indifférence. Le nihilisme de Nietzsche n'a donc pas été pour nous la révélation d'abîmes insoupçonnés. Mais aussitôt qu'il nous a été connu, nous avons salué en lui le penseur génial qui résumait avec une éloquence et un lyrisme merveilleux nos doutes et nos défiances, — le grand sincère qui nous commandait d'aller sans peur jusqu'au bout de notre pensée, sans nous laisser abuser par les tentatives des timides pour concilier ce qui est inconciliable, pour ressusciter subrepticement les idoles jetées à bas, pour dissimuler la réalité derrière le voile complaisant d'hypothèses consolantes et fragiles. Et ainsi Nietzsche est très vite devenu pour nous le représentant typique d'un radicalisme sceptique et pessimiste qui avait jeté des racines profondes parmi nous avant que ses écrits ne se fussent répandus en France, mais qui s'est incontestablement développé, fortifié, précisé au contact de sa pensée.

1. Scherer, *Études sur la littérature contemporaine*, VIII, p. 155 ss.

Mais on ne pouvait s'en tenir à la négation pure et simple : après avoir détruit les valeurs périmées, il fallait aussi en créer de nouvelles, élaborer une conception générale de la vie basée sur la négation de toute métaphysique et de tout absolu, trouver pour le libre esprit de nouveaux motifs d'agir et de nouvelles espérances. Sur ce point aussi les penseurs français cherchaient leur voie en pleine indépendance. L'agnosticisme aboutissait chez les uns à l'épicurisme intellectuel

qui considère le monde comme un vaste spectacle auquel il convient de s'intéresser mais sans le prendre trop au sérieux, et voit dans la vie non point une tâche à remplir, mais plutôt un art ou mieux encore un fait naturel qu'il faut étudier sous ses formes multiples « sans se donner le tort d'y soupçonner une énigme et encore moins le ridicule de prétendre changer les hommes ». Chez d'autres il concluait à une sorte d'ascétisme contemplatif, à une impérieuse volonté de connaissance qui s'efforce vers la vérité sans savoir pourquoi elle la cherche, et qui, tout en travaillant ainsi pour soi, garde parfois l'espoir confus de travailler à une œuvre collective, impersonnelle et pour un but ignoré. D'autres enfin prêchaient l'action, s'instituaient professeurs d'énergie, proclamaient la prééminence nécessaire de l'instinct de vie sur l'instinct de connaissance. Dans cette œuvre de réaction contre les progrès menaçants d'un pessimisme nihiliste, Nietzsche a joué un rôle considérable. Il a montré que le nihilisme peut n'être pas une fin mais un commencement. Il a résolument allié le nihilisme spéculatif et moral au culte de la vie, à la religion de Dionysos. Chez lui, pas de nostalgie des paradis perdus, pas de regrets de l'absolu évanoui, pas de lassitude désabusée. Il a vu dans la volonté, dans l'effort incessant vers la puissance, ou, pour nous servir de sa métaphore célèbre, dans l'élan inlassable vers le surhomme, vers un idéal dont on se rapproche toujours sans jamais y atteindre, — il a vu, dis-je, dans la volonté de puissance le principe qui nous permet de donner à la vie un sens qu'elle n'a pas elle-même. Son attitude n'est plus celle du dilettante ou du contemplatif, mais celle de l'expérimentateur hardi qui voit dans son existence et dans celle du genre humain non un dépôt sacré qu'il faut prudemment ménager, mais une matière à expériences, un enjeu qu'on doit savoir exposer de bon cœur en vue de réussites supérieures ; il est le joueur aventureux qui joue hardiment tout ce qu'il a et tout ce qu'il est sur la carte qu'il a choisie, — qui « parie » vaillamment pour la table des valeurs qu'il s'est donnée et dont il expérimente à ses risques et périls la valeur biologique.

Pour cette acceptation courageuse de la destinée, pour cet acquiescement enthousiaste au devenir éternel avec les possibilités redoutables qu'il recèle, pour son *amor fati* en un mot, Nietzsche mérite, à mon sens, notre pleine sympathie. Certes, les redoutables problèmes qui se posent pour les hommes d'aujourd'hui par suite de l'effondrement progressif des croyances sur lesquelles l'humanité à vécu jusqu'à présent sont loin d'être résolus et nous ignorons si ce sont les solutions proposées par Nietzsche qui prévaudront un jour. Mais quel que soit plus tard le verdict de l'histoire sur la valeur objective de l'œuvre de Nietzsche, nous nous inclinons avec respect devant ce héros de la pensée qui, dans l'écroulement des vieux dogmes et des anciennes certitudes, a proclamé qu'il n'y avait de salut pour l'humanité ni dans une résurrection artificielle du passé mort ni dans l'abdication de ses aspirations supérieures, dans la poursuite d'un médiocre bien-être ou dans la recherche prosaïque de satisfactions purement matérielles, mais qu'il fallait avoir confiance dans la puissance créatrice et organisatrice de la volonté humaine et marcher en avant, toujours en avant, — sans illusions mais aussi sans peur — à travers les

ténèbres et les incertitudes de l'heure présente vers un avenir qu'il dépend peut-être de nous de faire glorieux, vers la clarté indécise « des aurores qui n'ont pas encore lui ».

IX

MAURICE MÆTERLINCK

Par Léon Brunschvicg
Professeur au lycée Henri IV.

L'École des hautes études sociales a eu l'initiative d'accueillir parmi ceux qui représentent avec autorité les idées morales du temps présent, un homme de la génération nouvelle qui, en dépit d'une œuvre déjà considérable et féconde, est encore à l'aurore de sa carrière : Maurice Mæterlinck. C'est un grand honneur pour moi de répondre à cette initiative. Je voudrais qu'il y pût suffire d'une admiration sans réserve pour l'écrivain, d'une sympathie profonde pour les idées, de la reconnaissance enfin pour les heures passées dans l'intimité de sa pensée. Mais je me demande si cette impression même d'intimité ne devient pas un obstacle à parler de Mæterlinck. Faut-il essayer, ailleurs que dans le recueillement et dans la solitude, de pénétrer une œuvre qui tend à faire regarder l'invisible, à faire écouter le silence, à éveiller dans un rythme nouveau la vie profonde de l'âme ? N'est-ce point en rompre le charme que d'y appliquer nos procédés d'analyse et nos essais d'interprétation ? N'est-ce point risquer de détruire ce qui en est la source et l'inspiration, le sens du mystère et de l'inconnu ?

Plus d'une allusion de l'auteur nous invite pourtant

à cette enquête : « Demandons-nous, écrit-il dans son plus récent ouvrage, si l'heure n'est pas venue de faire une revision sérieuse des beautés, des images, des symboles, des sentiments, dont nous usons encore pour amplifier en nous le spectacle du monde. » Et pour notre part nous apercevons clairement le bénéfice qu'on peut attendre d'un tel examen. En effet, quand on veut désigner une œuvre en se détachant d'elle, se bornant à faire le tour des remparts extérieurs par crainte de porter atteinte à son intégrité, il arrive qu'on se heurte à une étiquette, et que l'on s'en contente ; on dira que Mæterlinck est un mystique ; le mot dispensera de toute explication, d'autant que le mysticisme est l'affirmation de l'insaisissable, l'amour de l'inintelligible. Or il est bien vrai que l'œuvre de Mæterlinck est mystique : elle comprend tous les mysticismes de l'histoire ; curieuse et érudite inlassablement, elle va de la sérénité d'un Marc-Aurèle au tragique inceste d'Anabella ; elle gravit les sommets où Plotin ferme les yeux du corps dans l'éblouissement de la pure lumière intelligible, et elle va visiter dans les salons, jusque dans les bouges de nos cartomancières ou de nos chiromanciennes le reste de ce qui fut la race auguste des pythonisses et des sorcières ; elle s'arrache aux abîmes de Ruysbroeck l'admirable et à l'enthousiasme sacré de Novalis, pour vanter le vertige de l'automobile ou retrouver le jugement de Dieu dans les méthodes trop pratiques de nos maîtres d'armes.

Une telle vue n'en serait pas moins tout à fait superficielle. Dans l'uniformité d'un mot elle noierait la diversité des aspects que revêt, de *La Princesse Maleine* au *Temple enseveli,* l'œuvre de Maurice Mæterlinck, elle

méconnaîtrait la capacité qu'il a de se renouveler en se maintenant à sa propre hauteur ; surtout elle laisserait échapper la vie intime de l'œuvre elle-même et de l'écrivain, la force qui les pousse l'une et l'autre vers une lumière plus pure, vers une vertu plus efficace.

Pour nous, l'idée générale du mysticisme ne devrait être qu'un point de départ. Nous avons à rechercher comment, au sein du mysticisme même, la pensée de Mæterlinck s'est transformée, à tracer la courbe qu'elle a suivie. Et puisque ce n'est certes pas diminuer son originalité que de poser à son propos un problème d'un intérêt universel, nous nous demanderons si le spectacle de cette évolution ne peut nous éclairer sur cette question : quelle forme dans l'état actuel de nos connaissances et de nos aspirations l'idée du mysticisme peut-elle prendre chez un esprit probe pour qui l'imagination d'aucun miracle et le charme d'aucun mystère ne sauraient prévaloir sur le souci scrupuleux de la vérité ?

Qu'est-ce donc que le mysticisme ? C'est une disposition à interpréter la vie dans un sens grave et profond, à tirer de nos moindres actes un retentissement dans les profondeurs de l'âme, à chercher pour les événements les plus communs un prolongement de grandeur et de beauté dans l'inconnu. C'est le désir du sublime. Le cours du monde et son horizon banal ne nous contentent pas ; ils nous semblent disproportionnés à nous-mêmes ; il y a en nous une faculté qui préexiste à son objet, qui pour le trouver est prête à parcourir l'univers tout entier, au besoin à en reculer les limites. Tel est l'état générateur de l'âme mystique ; un personnage d'*Aglavaine et Sélysette* le décrit d'un mot charmant et

qui n'est peut-être pas sans ironie : « Il n'y a rien de plus beau qu'une clé, tant qu'on ne sait pas ce qu'elle ouvre. »

Nous allons donc essayer l'une après l'autre toutes les serrures. La Nature est devant nous, nous répétons les vers de Baudelaire :

> La Nature est un temple où de vivants piliers
> Laissent parfois sortir de confuses paroles.
> L'homme y passe à travers des forêts de symboles
> Qui l'observent avec des regards familiers.

C'est dans ces forêts de symboles que se déroule le théâtre de Mæterlinck ; seulement les regards de la Nature sur les hommes y sont chargés de vagues menaces et d'indicibles terreurs. Ouvrez *La Princesse Maleine* ; sur le saule pleureur le hibou darde un œil fixe, le jet d'eau sanglote et brusquement se tait, les feux follets courent la campagne, jusqu'à la nuit suprême où l'orage déchaîne tous ses épouvantements sur la princesse abandonnée : le chien hurle à la porte verrouillée, tandis qu'à la fenêtre brusquement ouverte, le fou ricane et montre du doigt quelque chose de noir qui arrive, les béguines filent le linceul, le cygne tombe avec un cri funèbre. Toutes les choses conspirent à multiplier les angoisses de la créature qu'on écrase, et c'est pourquoi Hjalmar s'écrie : « J'aime mieux être au milieu des hommes. »

La rencontre de la nature et de l'homme est pourtant inévitable : c'est la mort. La fatalité de la mort suffit pour faire entrer l'infini dans l'existence la plus étroite et la plus mesquine. Elle met une clarté au front de ceux qui ont le pressentiment de leur fin prochaine, de ces *avertis* qui sont « presque de l'autre côté de la vie ». Elle

donne la lumière au regard éteint des aveugles : ils font trembler les autres parce qu'avec des yeux qui ne voient pas ils pénètrent l'invisible secret des destinées. Est-il une émotion plus poignante que celle qui naît et qui grandit dans *Intérieur,* au spectacle de cette famille recueillie sous la lampe du soir ? sur elle plane un deuil que nous savons et qu'elle ignore encore, dont personne n'ose se faire le messager : « Ils ont fermé les portes, et les fenêtres ont des barreaux de fer... ils ont prévu tout ce qu'on peut prévoir... ils croient que rien n'arrive parce qu'ils ont fermé la porte, et ils ne savent pas qu'il arrive toujours quelque chose dans les âmes et que le monde ne finit pas aux portes des maisons ».

Mais le plus grave mystère, c'est celui qui met un homme en présence d'un autre homme. L'infini est entre une âme et une âme ; il y a des malheureux dont c'est la destinée d'éloigner de soi la vérité qui vient à eux et qui leur parle. « Je ne mens jamais, dit Mélisande à Pelléas, je ne mens qu'à ton frère. » La sublimité du sacrifice où s'unissent Prinzivalle et Monna Vanna ne trouve point de porte pour se faire reconnaître et comprendre de Guido Colonna. Par dessus les paroles, une seule chose peut fondre les âmes, le silence : « Les âmes se pèsent dans le silence, comme l'or et l'argent se pèsent dans l'eau pure, et les paroles que nous prononçons n'ont de sens que grâce au silence où elles baignent. » Encore il y a-t-il un silence passif où s'éteint toute vie spirituelle, le silence de Siegfried au second acte du *Crépuscule des dieux* lorsqu'il s'arrête, ayant bu le philtre de l'oubli, devant Brunehilde et qu'il ne reconnaît plus celle par qui sa destinée s'est accomplie. Mais il y a aussi le silence de

Tristan à la fin du premier acte lorsque le philtre de l'amour lui a communiqué le don de voir Yseult en la regardant, et de lire dans ses yeux la révélation de l'amour qui est désormais leur être commun.

Enfin dans le silence une autre voix se fera peut-être entendre à nous, la voix de notre propre Dieu, que nous n'avons pas la force d'écouter. « Il y a quelque chose d'imperméable entre nous et notre âme... Il y a — est-il encore écrit dans le recueil du *Trésor des Humbles* — une part de la vie, et c'est la meilleure, la plus pure et la plus grande, qui ne se mêle pas à la vie ordinaire. » Nous ne vivons notre vie ordinaire, nous n'y donnons toutes nos heures et toutes nos forces qu'afin de n'être pas obligés d'apercevoir l'infini qui nous domine, l'étranger qui nous fait peur, et qui est nous : « D'où vient donc, demande Mæterlinck, la timidité du divin dans nos âmes ? » Osons nous retirer en nous-mêmes, osons nous recueillir ; si nous ne pouvons la comprendre, osons sentir au moins la présence de la puissance mystérieuse où réside toute la grandeur terrible du destin. Là, par delà les paroles, les gestes et les actes, est notre véritable réalité. Par elle nous sommes en communion avec la nature ; pour elle se multiplient les symboles de deuil ou de joie, le vol angoissant des oiseaux de nuit ou la blancheur des colombes au soleil, le craquement des pierres disjointes dans l'épaisseur de la vieille tour, ou l'éclat de l'eau qui rit. Par elle les hommes sont capables enfin de s'unir dans l'essence même de l'amour : « Nous nous aimons au-dessus de nous-mêmes, dit Méléandre d'Aglavaine. » D'elle émane une vertu mystique, sans rapport avec notre conduite de tous les jours, avec le masque que la

société nous a donné et le rôle qu'elle nous fait jouer, mais qui a ses racines au plus profond de notre être : « Un homme aura commis tous les crimes réputés les plus vils sans que le plus grand de ces crimes altère un seul instant le souffle de fraîcheur et de pureté immatérielle qui entoure sa présence ; au lieu que l'approche d'un martyr ou d'un sage pourra couvrir notre âme d'épaisses et insupportables ténèbres. »

Ainsi nous avons interprété dans le sens de notre disposition profonde la nature, et les hommes, et notre âme. Nous nous sommes élevés jusqu'à la « morale mystique », telle que Mæterlinck l'expose dans le *Trésor des Humbles*. Cependant si c'était là le dernier mot de sa pensée, si le mysticisme se bornait à incliner nos fronts et nos pensées devant la force surnaturelle qui apporte le bonheur à l'un et envoie l'autre à la mort, on pourrait encore se demander s'il est légitime de compter Mæterlinck parmi les moralistes de ce temps. Pour notre part, si nous parlons de lui à cette place, c'est qu'à l'Essai sur la *Morale mystique* a succédé l'admirable recueil : *Sagesse et Destinée*. De l'un à l'autre que s'est-il donc passé ? c'est que l'homme en face de soi ne peut demeurer ce qu'il était en face de la nature. La nature, qui nous est étrangère, peut nous être hostile ; rien ne fléchira la rigueur dont elle est l'interprète, puisqu'elle en ignore la raison ; elle nous écrase parce qu'elle fait de nous une chose, comme elle-même est une chose : c'est à sa servitude qu'elle nous asservit. De là l'horreur presque physique qui est répandue à travers le théâtre de Mæterlinck et qui en caractérise le tragique. Mais la puissance qui est en nous ne peut être sans com-

mune mesure avec nous ; c'est nous qui la qualifions, en un rapport étroit avec nos propres qualités : « Jeanne d'Arc entend les saintes, et Macbeth les sorcières, et c'est toujours la même voix. » Dès lors nous n'aurons plus le droit de nous abandonner à notre destin, comme s'il ne manquait aucun anneau à la chaîne immuable de nos revers ou de nos triomphes, de nos deuils ou de nos félicités. Nous avons prise sur cette puissance qui nous domine et qui nous régit : « Nous ne sortons jamais de l'inconscience ; mais nous pouvons améliorer sans cesse la qualité de l'inconscience qui nous baigne. » Est-ce assez dire encore ? Si une fois, suivant des routes encore indirectes ou obscures, nous avons pu infléchir par la vertu de notre effort et dans le sens de notre raison la loi sous laquelle nous nous croyions contraints de nous courber, comme sous la fatalité des choses, n'est-ce point qu'en la volonté consciente de l'homme il y a aussi la source d'une puissance définitive ? « Soyez certain, dit cette fois Mæterlinck, que l'acquisition d'une parcelle de votre conscience importe mille fois plus, au bout du compte, que le don de votre inconscience tout entière. » Une première victoire nous ouvre un horizon illimité ; nous ne voulons plus désormais qu'il subsiste de voile entre nous et la meilleure partie de nous-mêmes ; nous avons le pouvoir de nous reconquérir complètement, nous illuminons à la clarté de notre intelligence la région profonde où est la racine de notre être intime, nous y reconnaissons le sanctuaire de la vérité morale : « Le plus déchu des hommes a toujours une sorte de lieu sacré, une sorte de retraite dans son âme où il retrouve un peu d'eau pure

et où il puise la force nécessaire pour continuer de vivre. »

Il nous appartient donc de gravir le chemin qui mène à l'Acropole du sage. De cette hauteur le cours des choses nous apparaîtra sous son aspect véritable : « L'événement en soi, c'est l'eau pure que nous verse la fortune, et il n'a d'ordinaire par lui-même ni saveur, ni couleur, ni parfum. Il devient beau ou triste, doux ou amer, mortel ou vivifiant, selon la qualité de l'âme qui le recueille. Il arrive sans cesse à ceux qui nous entourent mille et mille aventures qui semblent toutes chargées de germes d'héroïsme, et rien d'héroïque ne s'élève après que l'aventure s'est dissipée. Mais Jésus-Christ rencontre sur sa route une troupe d'enfants, une femme adultère ou la Samaritaine, et l'humanité monte trois fois de suite à la hauteur de Dieu. » Dans l'événement nous n'aurons plus à chercher anxieusement le secret d'une volonté mystérieuse qui a prononcé sur nous un arrêt irrévocable, qui soudain nous emporte et nous écrase. Nous sommes au-dessus des événements, non parce que nous les empêchons de s'accomplir, mais parce que nous leur imposons de s'approfondir en nous pour nous rendre meilleurs : « Si l'on vous a trahi, ce n'est pas la trahison qui importe, c'est le pardon qu'elle a fait naître dans votre âme, et la nature plus ou moins générale, plus ou moins élevée, plus ou moins réfléchie de ce pardon qui tournera votre âme vers le côté paisible et plus clair du destin où vous verrez mieux que si on vous était resté fidèle. Mais si la trahison n'a pas accru la simplicité, la confiance plus haute, l'étendue de l'amour, on vous aura trahi bien inutilement, et vous pourrez dire qu'il n'est rien arrivé. » Nous ne nous pen-

chons plus sur la vie, pour attendre et pour épier l'issue du drame où elle nous a engagé ; un seul dénouement nous importe, et qui dépend de nous : « Il est sage, celui en qui une déception ou une trahison ne descendent que pour purifier la sagesse davantage. Il est sage, celui en qui le mal lui-même est obligé d'alimenter le bûcher de l'amour. »

Plus que la cruauté des hommes et des choses, il est difficile de supporter leur indifférence. A certains moments il semble que la vie se retire de nous, comme la mer s'est retirée de Ravenne ou d'Aigues-Mortes, abandonnant à la monotonie aride de la plaine la place où jouait le tumulte des flots. C'est à ces moments qu'au foyer intérieur la flamme acquiert un éclat inattendu, une extraordinaire puissance de rayonnement. Un Beethoven devient sourd à la voix des vivants, aux bruits de la nature ; dans son âme chante un concert d'une richesse, d'une variété, d'un pathétique inépuisable et déconcertant. Pareillement dans l'existence étroite, mesquine, moralement solitaire, d'une Émily Brontë — à qui Mary Duclaux, et après elle Mæterlinck, ont consacré des pages si pénétrantes — monte l'hymne de la passion orageuse : celle qui n'aima personne et que personne n'aima, comprend, comme il n'a jamais été compris, l'oubli tout entier de soi dans autrui, la substitution des joies, des douleurs, des êtres mêmes par l'amour.

La dernière épreuve de notre sagesse, c'est la félicité elle-même. Saurons-nous demeurer au-dessus des succès et des joies qu'il appartient aux circonstances ou aux personnes de nous apporter, qu'il appartiendrait aux personnes ou aux circonstances de nous enlever ? « Au

sein d'un bonheur sans orage la partie fixe et stable de toute félicité se trouve uniquement dans cette force qui, tout au fond de notre conscience, pourrait nous rendre heureux au sein du malheur même. Vous ne pouvez vous dire heureux que lorsque le bonheur vous a aidé à gravir des hauteurs d'où vous pouvez le perdre de vue, sans perdre en même temps notre désir de vivre. » Et de là ces profondes maximes, où est toute la victoire de la sagesse sur la destinée : « Être heureux, c'est avoir dépassé l'inquiétude du bonheur... Il faut accumuler en soi les causes de bonheur les plus simples... Le sage apprend à animer et à aimer la substance silencieuse de la vie. »

Nous voici donc au sommet. Nous avons suivi l'appel qui, sans fin, venait d'une clarté supérieure ; nous sommes récompensés de notre courage, non par la diversité seulement des horizons aperçus, mais par la signification nouvelle que prend désormais l'effort même de notre ascension. Ce qui nous attirait au départ, c'était le mystère des nuages tour à tour dorés comme l'espérance, ou noirs comme le malheur. Or, atteindre la région des nuages, c'est voir qu'ils sont éclairés seulement d'un reflet et parce qu'ils résistent au soleil ; c'est vouloir la pure lumière, celle qui ne connaît plus de matière opaque et que rien n'est capable d'obscurcir. Le sublime de l'imagination, qui écrase notre être fragile sous l'infini de la montagne ou de la mer, qui évoque par dessus nos amours et nos joies la terreur de la mort comme un roc qui surplombe et menace, s'efface maintenant devant le sublime de la raison. Pour la raison, en effet, il ne peut y avoir dualité entre notre âme ordinaire et l'âme profonde qui serait notre

vérité inconsciente ; l'impénétrabilité n'a de sens que dans le monde des corps, et l'unité vivante est la marque de l'esprit. La raison déchire le voile qu'un mysticisme encore matérialiste avait jeté sur notre destinée effective. Nous ne sommes plus un individu, préoccupé uniquement de l'événement qui n'intéresse que lui, interrogeant avec anxiété les choses où il projette le reflet agrandi de ses espérances et de ses craintes également puériles. Nous sommes une pensée capable de comprendre dans ses lois immuables le cours de l'univers, capable de le dominer par sa volonté d'amour et de justice ; nous sommes l'infinie puissance de la liberté spirituelle : « On ne se livre au destin, écrit l'auteur de *La Princesse Maleine*, de *Pelléas* et de *Mélisande*, que lorsqu'on fait le mal... La puissance du destin se limite en tous ceux qui deviennent meilleurs que le destin lui-même. » Sur ceux-là l'indifférence de la nature ou la haine des hommes n'ont plus de prise : ils sont à eux-mêmes leur propre bonheur, ils réalisent dans l'exemple et dans l'enseignement de leur vie la destinée qu'il appartient à l'homme de se créer, indépendamment de toute condition qui serait extérieure ou étrangère à la qualité intime de son âme. « La plupart de nos vies se passent loin du sang, des cris et des épées ; et les larmes des hommes sont devenues silencieuses, invisibles et spirituelles. » Mais, il ne dépend pas du destin que nous ne puissions comprendre la beauté de ces larmes, que nous n'acquérions la certitude du bonheur qui est l'intelligence même de la sagesse : « Faut-il donc toujours que l'on nous avertisse et ne pouvons-nous tomber à genoux que si quelqu'un est là pour nous dire que

Dieu passe ? Si vous avez aimé profondément, personne n'a dû vous faire remarquer que votre âme était quelque chose d'aussi grand que les mondes, que les astres, les fleurs, les vagues de la nuit et celles de la mer n'étaient pas solitaires, que rien ne finissait et que tout commençait au seuil des apparences ; et que les lèvres mêmes que vous baisiez appartenaient à un être bien plus haut, bien plus beau, bien plus pur que celui que vos bras enlaçaient. Vous avez vu alors ce qu'on ne voit pas dans la vie sans ivresse. Mais ne peut-on pas vivre comme si l'on aimait toujours ? Les héros et les saints n'ont pas fait autre chose... Nous vivons tous dans le sublime. Dans quoi donc voulez-vous que nous vivions ? Il n'y a pas d'autre lieu de la vie. Ce qui nous manque, ce ne sont pas les occasions de vivre dans le ciel, c'est l'attention et le recueillement ; et c'est un peu d'ivresse d'âme. Si vous n'avez qu'une petite chambre, croyez-vous que Dieu ne soit pas là aussi ; et qu'il soit impossible d'y mener une vie un peu haute ? Si vous vous plaigniez d'être seul, que rien ne vous arrive, que personne ne vous aime, que vous n'aimiez personne, croyez-vous que les mots ne trompent pas ? qu'il soit possible d'être seul, que l'amour soit une chose que l'on sait, une chose que l'on voit ; et que les événements se pèsent comme l'or et l'argent des rançons ? Est-ce qu'une pensée vivante — qu'elle soit altière ou pauvre, peu importe, dès qu'elle vient de votre âme elle est grande pour vous ; — est-ce qu'un haut désir ou simplement un moment d'attention solennelle à la vie, ne peuvent pas entrer dans une petite chambre ? Et si vous n'aimez pas ou qu'on ne vous aime pas, et que pourtant vous puissiez

voir avec une certaine force que mille choses sont belles, que l'âme est grande et que la vie est grave presque indiciblement, n'est-ce pas aussi beau que si l'on vous aimait ou que si vous aimiez ? »

On ne se lasserait pas de citer ces pages où toute l'œuvre de Mæterlinck se concentre et se juge elle-même. Si la pensée du philosophe, à la suivre jusque dans ses manifestations les plus récentes, n'est pas à l'abri de toute oscillation, du moins nous avons ici une clarté définitive et qui, comme il dit lui-même d'une de ses héroïnes, éteint autour d'elle tout ce qui n'est pas vrai. Aussi pourrai-je ne faire qu'une allusion au dernier Essai du *Temple enseveli* : Mæterlinck y parle de l'*Avenir* comme d'une chose qu'il est incompréhensible que nous ne connaissions pas, il déplore « l'infirmité singulière, la limitation curieuse de notre intelligence. » Or si la prévision exacte de l'avenir était seulement concevable sans contradiction, si la chaîne des temps futurs pouvait se dérouler à nos yeux comme nous apercevons d'une hauteur la totalité d'une ville, ne faudrait-il pas dire alors qu'il n'y a point de destinée spirituelle pour l'humanité, que nous vivons tout entiers dans ce *règne de la matière* dont ce même *Temple enseveli* redoute et veut écarter l'envahissement ? Mais, je n'ai pas à insister, c'est Mæterlinck lui-même qui a posé la question : Quel est le sage ? « Est-ce Tirésias ? Il connaît l'avenir, mais il ignore que la bonté et le pardon dominent l'avenir ? » C'est Mæterlinck encore qui, dans un article du 19 juillet 1902, à l'heure où l'Angleterre désespérait de conserver son roi, affirmait que la raison active et conquérante de

l'homme est en puissance de modifier les routes du destin, de les obliger à un détour « pour éviter la fente imperceptible mais infranchissable où veille en ce moment le petit jet de flamme. »

Il serait donc injuste de se laisser prendre à quelques déclarations isolées, et de confondre le mysticisme de M. Mæterlinck avec le mysticisme passif qui s'incline et qui s'abandonne devant le secret des forces obscures et aveugles. C'est un mysticisme tout spirituel, qui repose sur l'action et sur la liberté ; c'est aussi, c'est par là-même, pour le caractériser par une alliance de mots qui lui était en quelque sorte réservée, un mysticisme démocratique. Comprenons bien en effet que l'on calomnie notre époque lorsqu'on attribue à des préoccupations étroites, à des préjugés utilitaires la décadence des religions. Ce qui fait tomber d'une inévitable chute les dogmes matériels et les Églises matériellement constituées, c'est le progrès, c'est l'éclaircissement de notre idée humaine de la justice. Nous ne voulons plus du jugement de Dieu, parce que si Dieu prononce par le glaive, il est trop évidemment inférieur, devant la conscience, à l'homme qui décide par l'esprit : « Nous ne sommes véritablement justes que du jour où nous sommes réduits à chercher en nous seuls le modèle de la justice. » *Le Crépuscule des Dieux*, qui est l'avènement de l'humanité morale, s'appelle de son nom propre *le Crépuscule des idoles,* et le sage les voit disparaître sans les pleurer, les idoles jadis redoutées, avec leurs rites et leurs magies, leurs chants de liturgie et leurs paroles de sorcellerie, avec leurs guerres de sectes et leurs sacrifices de sang. De la justice meilleure, qui les a condamnées, surgira le

règne de l'esprit : « De l'immoralité même du hasard doit naître une morale plus pure. Ici comme partout, plus l'homme se sent abandonné, plus il retrouve la force propre à l'homme. »

Quelle sera donc ici la force propre de l'homme, sinon l'attachement à la vérité pour la vérité, la volonté de l'amour pour l'amour, le Dieu intérieur à tout être spirituel, celui qui ne saurait être fasciné par l'or des couronnes, les offrandes des prêtres, les charmes des devins et des astrologues? « Vous n'êtes ni sages ni justes si vous cherchez dans la sagesse et dans la justice autre chose que la sagesse et la justice même. » Or, si la démocratie est la civilisation de l'humanité devenue accessible à tous les hommes, les élevant dans un effort commun à une hauteur commune, nous n'avons pas le droit de la limiter à la satisfaction des misères les plus lamentables, à la réparation des iniquités les plus criantes ; nous devons lui donner pour base la sagesse et la justice dans toute la profondeur de leur sens humain : « Aller au plus pressé n'est pas toujours le parti le plus sage ; mieux vaudrait souvent aller tout de suite au plus haut. »

Voilà pourquoi « il est utile de parler du bonheur aux malheureux. Ils s'imaginent volontiers que le bonheur est une chose extraordinaire. » Mais, « d'ordinaire ce qui nous manque ce n'est pas le bonheur, c'est la science du bonheur... Il faut que tout homme trouve pour lui-même une possibilité particulière de vie supérieure dans l'humble et inévitable réalité quotidienne. Il n'y a pas de but plus noble à notre vie. » Voilà pourquoi celui qui, par la force de la pensée et de la poésie, est en pouvoir de convaincre la foule des hommes qu'ils

possèdent en eux cette science, qu'en leur propre nature résident et la beauté de l'intelligence universelle et la joie de l'action désintéressée, celui-là nous apporte la lumière qu'il nous faut à cette heure pour l'avènement de la démocratie, l'intime solidarité de ces deux choses qu'à la légère on a coutume d'opposer : la hauteur de la réflexion spirituelle et l'efficacité de l'œuvre sociale « La bonne volonté réfléchie, alors même qu'elle n'a plus d'illusions, aperçoit un grand nombre de devoirs moins séduisants que l'instinct ne voit pas ; et la valeur morale d'un être ne s'estime-t-elle point au nombre des devoirs qu'il aperçoit et qu'il a l'intention d'accomplir ? » Voilà pourquoi enfin nous saluons d'une telle confiance les écrits que nous attendons du jeune maître, en lui rappelant que sa sagesse est désormais une partie de notre destinée.

TABLE DES MATIÈRES

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12, à 2 fr. 50 le vol.

LOMBROSO. **L'Anthropologie criminelle et ses récents progrès.** 4e édit. 1901.
— **Nouvelles recherches d'anthropologie criminelle et de psychiatrie.** 1892.
— **Les Applications de l'anthropologie criminelle.** 1892.
LUBBOCK (Sir John). * **Le Bonheur de vivre.** 2 volumes. 5e édit.
— * **L'Emploi de la vie.** 3e éd. 1901.
LYON (Georges), recteur de l'Académie de Lille. * **La Philosophie de Hobbes.**
MARGUERY (E.). **L'Œuvre d'art et l'évolution.** 1899.
MARIANO. **La Philosophie contemporaine en Italie.**
MARION, professeur à la Sorbonne. * **J. Locke, sa vie, son œuvre.** 2e édit.
MAUXION, professeur à l'Université de Poitiers. * **L'éducation par l'instruction** *et les Théories pédagogiques de Herbart.* 1900.
MILHAUD (G.), professeur à l'Université de Montpellier. * **Le Rationnel.** 1898.
— * **Essai sur les conditions et les limites de la Certitude logique.** 2e édit. 1898.
MOSSO. * **La Peur.** Étude psycho-physiologique (avec figures). 2e édit.
— * **La Fatigue intellectuelle et physique,** trad. Langlois. 3e édit.
MURISIER (E.), professeur à la Faculté des lettres de Neuchâtel (Suisse). **Les Maladies du sentiment religieux.** 2e édit. 1903.
NAVILLE (E.), doyen de la Faculté des lettres et sciences sociales de l'Université de Genève. **Nouvelle classification des sciences.** 2e édit. 1901.
NORDAU (Max). * **Paradoxes psychologiques,** trad. Dietrich. 5e édit. 1904.
— **Paradoxes sociologiques,** trad. Dietrich. 4e édit. 1904.
— * **Psycho-physiologie du Génie et du Talent,** trad. Dietrich. 3e édit. 1902.
NOVICOW (J.). **L'Avenir de la Race blanche.** 2e édit. 1903.
OSSIP-LOURIÉ, lauréat de l'Institut. **Pensées de Tolstoï.** 2e édit. 1902.
— * **Nouvelles Pensées de Tolstoï.** 1903.
— * **La Philosophie de Tolstoï.** 2e édit. 1903.
— * **La Philosophie sociale dans le théâtre d'Ibsen.** 1900.
— **Le Bonheur et l'Intelligence.** 1904.
PALANTE (G.), agrégé de l'Université. **Précis de sociologie.** 2e édit. 1903.
PAULHAN (Fr.). **Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition.** 2e éd. 1901.
— * **Joseph de Maistre et sa philosophie.** 1893.
— * **Psychologie de l'invention.** 1900.
— * **Analystes et esprits synthétiques.** 1903.
PHILIPPE (J.). **L'Image mentale,** avec fig. 1903.
PILLON (F.). * **La Philosophie de Ch. Secrétan.** 1898.
PILO (Mario). * **La psychologie du Beau et de l'Art,** trad. Aug. Dietrich.
PIOGER (Dr Julien). **Le Monde physique,** essai de conception expérimentale. 1893.
QUEYRAT, prof. de l'Univ. * **L'Imagination et ses variétés chez l'enfant.** 2e édit.
— * **L'Abstraction,** son rôle dans l'éducation intellectuelle. 1894.
— * **Les Caractères et l'éducation morale.** 2e éd. 1901.
— * **La logique chez l'enfant et sa culture.** 1902.
REGNAUD (P.), professeur à l'Université de Lyon. **Logique évolutionniste.** *L'Entendement dans ses rapports avec le langage.* 1897.
— **Comment naissent les mythes.** 1897.
RÉMUSAT (Charles de), de l'Académie française. * **Philosophie religieuse.**
RENARD (Georges), professeur au Conservatoire des arts et métiers. **Le régime socialiste,** *son organisation politique et économique.* 4e édit. 1903.
RIBOT (Th.), de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France, directeur de la *Revue philosophique.* **La Philosophie de Schopenhauer.** 9e édition.
— * **Les Maladies de la mémoire.** 16e édit.
— * **Les Maladies de la volonté.** 18e édit.
— * **Les Maladies de la personnalité.** 9e édit.
— * **La Psychologie de l'attention.** 5e édit.
RICHARD (G.), chargé du cours de sociologie à l'Université de Bordeaux. * **Socialisme et Science sociale.** 2e édit.
RICHET (Ch.). **Essai de psychologie générale.** 5e édit. 1903.
ROBERTY (E. de). **L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie.**
— **L'Agnosticisme.** Essai sur quelques théories pessim. de la connaissance. 2e édit.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-12 à 2 fr. 50 le vol.

ROBERTY (E. de). **La Recherche de l'Unité.** 1893.
— **Auguste Comte et Herbert Spencer.** 2e édit.
— * **Le Bien et le Mal.** 1896.
— **Le Psychisme social.** 1897.
— **Les Fondements de l'Ethique.** 1898.
— **Constitution de l'Éthique.** 1901.
ROISEL. **De la Substance.**
— **L'Idée spiritualiste.** 2e éd. 1901.
ROUSSEL-DESPIERRES. **L'Idéal esthétique.** *Esquisse d'une philosophie de la beauté.* 1904.
SAISSET (Émile), de l'Institut. * **L'Ame et la Vie.**
SCHOPENHAUER. * **Le Fondement de la morale,** trad. par M. A. Burdeau. 7e édit.
— * **Le Libre arbitre,** trad. par M. Salomon Reinach, de l'Institut. 8e éd.
— **Pensées et Fragments,** avec intr. par M. J. Bourdeau. 17e édit.
SELDEN (Camille). **La Musique en Allemagne,** étude sur Mendelssohn.
SOLLIER (Dr P.). **Les Phénomènes d'autoscopie,** avec fig. 1903.
STUART MILL. * **Auguste Comte et la Philosophie positive.** 6e édit.
— * **L'Utilitarisme.** 3e édit.
— **Correspondance inédite avec Gustave d'Eichthal** (1828-1842) — (1864-1871), avant-propos et trad. par Eug. d'Eichthal. 1898.
SULLY PRUDHOMME, de l'Académie française, et Ch. RICHET, professeur à l'Université de Paris. **Le problème des causes finales.** 1902.
SWIFT. **L'Éternel conflit.** 1904.
TANON (L.). * **L'Évolution du droit et la Conscience sociale.** 1900.
TARDE, de l'Institut, prof. au Coll. de France. **La Criminalité comparée.** 5e édit. 1902.
— * **Les Transformations du Droit.** 2e édit. 1899.
— * **Les Lois sociales.** 2e édit. 1898.
THAMIN (R.), recteur de l'Académie de Rennes. * **Éducation et Positivisme.** 2e édit. (Couronné par l'Institut.)
THOMAS (P. Félix), docteur ès lettres. * **La suggestion,** son rôle dans l'éducation intellectuelle. 2e édit. 1898.
— * **Morale et éducation,** 1899.
TISSIÉ. * **Les Rêves,** avec préface du professeur Azam. 2e éd. 1898.
VIANNA DE LIMA. **L'Homme selon le transformisme.**
WECHNIAKOFF. **Savants, penseurs et artistes,** publié par Raphael Petrucci.
WUNDT. **Hypnotisme et Suggestion.** Étude critique, traduit par M. Keller 2e édit. 1902.
ZELLER. **Christian Baur et l'École de Tubingue,** traduit par M. Ritter.
ZIEGLER. **La Question sociale est une Question morale,** trad. Palante. 3e édit.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8.

Br. à 3 fr. 75, 5 fr., 7 fr. 50, 10 fr., 12 fr. 50 et 15 fr.; Cart. angl., 1 fr. en plus par vol.; Demi-rel. en plus 2 fr. par vol.

ADAM (Ch.), recteur de l'Académie de Nancy. * **La Philosophie en France** (première moitié du XIXe siècle). 7 fr. 50
AGASSIZ. * **De l'Espèce et des Classifications.** 5 fr.
ALENGRY (Franck), docteur ès lettres, inspecteur d'académie. * **Essai historique et critique sur la Sociologie chez Aug. Comte.** 1900. 10 fr.
ARNOLD (Matthew). **La Crise religieuse.** 7 fr. 50
ARRÉAT. * **Psychologie du peintre.** 5 fr.
AUBRY (Dr P.). **La Contagion du meurtre.** 1896. 3e édit. 5 fr.
BAIN (Alex.). **La Logique inductive et déductive.** Trad. Compayré. 2 vol. 3e éd. 20 fr.
— * **Les Sens et l'Intelligence.** 1 vol. Trad. Cazelles. 3e édit. 10 fr.
BALDWIN (Mark), professeur à l'Université de Princeton (États-Unis). **Le Développement mental chez l'enfant et dans la race.** Trad. Nourry. 1897. 7 fr. 50
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, de l'Institut. **La Philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion.** 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

BARZELOTTI, prof. à l'Univ. de Rome. * **La Philosophie de H. Taine.** 1900. 7 fr. 50
BERGSON (H.), de l'Institut, professeur au Collège de France. * **Matière et mémoire,** essai sur les relations du corps à l'esprit. 2e édit. 1900. 5 fr.
— **Essai sur les données immédiates de la conscience.** 4e édit. 1901. 3 fr. 75
BERTRAND, prof. à l'Université de Lyon. * **L'Enseignement intégral.** 1898. 5 fr.
— **Les Études dans la démocratie.** 1900. 5 fr.
BOIRAC (Émile), recteur de l'Acad. de Dijon. * **L'Idée du Phénomène.** 5 fr.
BOUGLÉ, professeur à l'Université de Toulouse. * **Les Idées égalitaires.** 1899. 3 fr. 75
BOURDEAU (L.). **Le Problème de la mort.** 3e édition. 1900. 5 fr.
— **Le Problème de la vie.** 1 vol. in-8. 1901. 7 fr. 50
BOURDON, professeur à l'Université de Rennes. * **L'Expression des émotions et des tendances dans le langage.** 7 fr. 50
BOUTROUX (Em.), de l'Institut. **Études d'histoire de la philos.** 2e éd. 1901. 7 fr. 50
BRAY (L.). **Du beau.** 1902. 5 fr.
BROCHARD (V.), de l'Institut. **De l'Erreur.** 1 vol. 2e édit. 1897. 5 fr.
BRUNSCHWICG (E.), prof. au lycée Henri IV, docteur ès lettres. * **Spinoza.** 3 fr. 75
— **La Modalité du jugement.** 5 fr.
CARRAU (Ludovic), professeur à la Sorbonne. **La Philosophie religieuse en Angleterre,** depuis Locke jusqu'à nos jours. 5 fr.
CHABOT (Ch.), prof. à l'Univ. de Lyon. * **Nature et Moralité.** 1897. 5 fr.
CLAY (R.). * **L'Alternative,** *Contribution à la Psychologie.* 2e édit. 10 fr.
COLLINS (Howard). * **La Philosophie de Herbert Spencer,** avec préface de M. Herbert Spencer, traduit par H. de Varigny. 4e édit. 1904 10 fr.
COMTE (Aug.). **La Sociologie,** résumé par E. RIGOLAGE. 1897. 7 fr. 50
CONTA (B.). **Théorie de l'ondulation universelle.** 1894. 3 fr. 75
COSTE. **Les principes d'une Sociologie objective.** 1899. 3 fr. 75
— **L'Expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise.** 1900. 10 fr.
CRÉPIEUX-JAMIN. **L'Écriture et le Caractère.** 4e édit. 1897. 7 fr. 50
CRESSON, prof au lycée de Lyon, docteur ès lettres. **La Morale de la raison théorique.** 1903 5 fr.
DAURIAC (L.), professeur honoraire à l'Université de Montpellier. **L'esprit musical.** 1904. 5 fr.
DE LA GRASSERIE (R.), lauréat de l'Institut. **Psychologie des religions.** 1899. 5 fr.
DEWAULE, docteur ès lettres. * **Condillac et la Psychol. anglaise contemp.** 5 fr.
DUMAS (G.), chargé de cours à la Sorbonne. * **La Tristesse et la Joie.** 1900. (Couronné par l'Institut.) 7 fr. 50
DUPRAT (G. L.), docteur ès lettres. **L'Instabilité mentale.** 1899. 5 fr.
DUPROIX (P.), professeur à l'Université de Genève. * **Kant et Fichte et le problème de l'éducation.** 2e édit. 1897. (Ouvrage couronné par l'Académie française.) 5 fr.
DURAND (DE GROS). **Aperçus de taxinomie générale.** 1898. 5 fr.
— **Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale.** 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.
— **Variétés philosophiques.** 2e édit. revue et augmentée. 1900. 5 fr.
DURKHEIM, chargé du cours de pédagogie à la Sorbonne. * **De la division du travail social** 2e édit. 1901. 7 fr. 50
— **Le Suicide,** *étude sociologique.* 1897. 7 fr. 50
— * **L'Année sociologique.** Collaborateurs : MM. SIMMEL, BOUGLÉ, MAUSS, FAUCONNET, HUBERT, LAPIE, EM. LÉVY, G. RICHARD, A. MILHAUD, SIMIAND, MUFFANG et PARODI. — 1re année, 1896-1897. — 2e année, 1897-1898. — 3e année, 1898-1899. — 4e année, 1899-1900. — 5e année, 1900-1901. Chaque volume, 10 fr. — 6e année, 1901-1902. 12 fr. 50
EGGER (V.), prof. adjoint à la Faculté des lettres de Paris. **La parole intérieure.** *Essai de psychologie descriptive.* 2e édit. 1904. 5 fr.
ESPINAS (A.), professeur à la Sorbonne. * **La Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution française.** 1898. 7 fr. 50
FERRERO (G.). **Les Lois psychologiques du symbolisme.** 1895. 5 fr.
FERRI (Louis). **La Psychologie de l'association,** depuis Hobbes. 7 fr. 50

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

FLINT, prof. à l'Univ. d'Edimbourg. * **La Philos. de l'histoire en Allemagne.** 7 fr. 50
FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. * **Essai sur le libre arbitre.** (Couronné par l'Institut.) 2e édit. 1895. 10 fr.
FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. * **La Liberté et le Déterminisme.** 5e édit. 7 fr. 50
— **Critique des systèmes de morale contemporains.** 4e édit. 7 fr. 50
— * **La Morale, l'Art, la Religion,** d'après GUYAU. 4e édit. augm. 3 fr. 75
— **L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience.** 2e édit. 5 fr.
— * **L'Évolutionnisme des idées-forces.** 3e édit. 7 fr. 50
— * **La Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 2e édit. 15 fr.
— * **Tempérament et caractère.** 3e édit. 7 fr. 50
— **Le Mouvement positiviste et la conception sociol. du monde.** 2e édit. 7 fr. 50
— **Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science posit.** 2e édit. 7 fr. 50
— * **Psychologie du peuple français.** 3e édit. 7 fr. 50
— * **La France au point de vue moral.** 2e édit. 7 fr. 50
— **Esquisse psychologique des peuples européens.** 2e édit. 1903. 10 fr.
— **Nietzsche et l'immoralisme.** 2e édit. 1903. 5 fr.
FRANCK (A.), de l'Institut. **Philosophie du droit civil.** 5 fr.
FULLIQUET. **Essai sur l'Obligation morale.** 1898. 7 fr. 50
GAROFALO, agrégé de l'Université de Naples. **La Criminologie.** 4e édit. 7 fr. 50
— **La Superstition socialiste.** 1895. 5 fr.
GÉRARD-VARET, prof. à l'Univ. de Dijon. **L'Ignorance et l'Irréflexion.** 1899. 5 fr.
GLEY (Dr E.), professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. **Études de psychologie physiologique et pathologique,** avec fig. 1903. 5 fr.
GOBLOT (E.), Prof. à l'Université de Caen. * **Classification des sciences.** 1898. 5 fr.
GODFERNAUX (A.), docteur ès lettres. * **Le Sentiment et la pensée.** 1894. 5 fr.
GORY (G.), docteur ès lettres. **L'Immanence de la raison dans la connaissance sensible.** 1896. 5 fr.
GREEF (de), prof. à la nouvelle Université libre de Bruxelles. **Le Transformisme social.** Essai sur le progrès et le regrès des sociétés. 2e éd. 1901. 7 fr. 50
GROOS (K.), prof. à l'Université de Bâle. * **Les jeux des animaux.** 1902. 7 fr. 50
GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les Hallucinations télépathiques,** traduit et abrégé des « *Phantasms of The Living* » par L. MARILLIER, préf. de CH. RICHET. 3e éd. 7 fr. 50
GUYAU (M.). * **La Morale anglaise contemporaine.** 6e édit. 7 fr. 50
— **Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.** 6e édit. 5 fr.
— **Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.** 5e édit. 5 fr.
— **L'Irréligion de l'avenir,** étude de sociologie. 7e édit. 7 fr. 50
— * **L'Art au point de vue sociologique.** 5e édit. 7 fr. 50
— * **Éducation et Hérédité,** étude sociologique. 5e édit. 5 fr.
HALÉVY (Élie), docteur ès lettres, professeur à l'École des sciences politiques. * **La Formation du radicalisme philosophique,** 1901-1903 : T. I. *La jeunesse de Bentham,* 7 fr. 50. — T. II. *L'Évolution de la Doctrine utilitaire* (1789-1815) 7 fr. 50. — T. III. *Le Radicalisme philosophique.* 7 fr. 50
HANNEQUIN, prof. à l'Univ. de Lyon. **L'hypothèse des atomes.** 2e édit. 1899. 7 fr. 50
HARTENBERG (Dr Paul). **Les Timides et la Timidité.** 1901. 5 fr.
HERBERT SPENCER. * **Les premiers Principes.** Traduc. Cazelles. 9e éd. 10 fr.
— * **Principes de biologie.** Traduct. Cazelles. 4e édit. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de psychologie.** Trad. par MM. Ribot et Espinas. 2 vol. 20 fr.
— * **Principes de sociologie.** 4 vol., traduits par MM. Cazelles et Gerschel : Tome I. 10 fr. — Tome II. 7 fr. 50. — Tome III. 15 fr. — Tome IV. 3 fr. 75
— * **Essais sur le progrès.** Trad. A. Burdeau. 5e édit. 7 fr. 50
— **Essais de politique.** Trad. A. Burdeau. 4e édit. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** Trad. A. Burdeau. 3e édit. 7 fr. 50
— * **De l'Éducation physique, intellectuelle et morale.** 10e édit. (Voy. p. 3, 20, 21 et 32.) 5 fr.
HIRTH (G.). * **Physiologie de l'Art.** Trad. et introd. de L. Arréat. 5 fr.
HOFFDING, prof. à l'Univ. de Copenhague. **Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience.** Trad. L. POITEVIN. Préf. de Pierre JANET. 2e éd. 1903. 7 fr. 50
IZOULET (J.), prof. au Coll. de France. * **La Cité moderne.** (*nlle éd. sous presse*).

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

JANET (Paul), de l'Institut. * Les Causes finales. 4e édit. 10 fr.
— * Victor Cousin et son œuvre. 3e édition. 7 fr. 50
— * Œuvres philosophiques de Leibniz. 2e édit. 2 vol. 1900. 20 fr.
JANET (Pierre), professeur au Collège de France. * L'Automatisme psychologique, essai sur les formes inférieures de l'activité mentale. 4e édit. 7 fr. 50
JAURÈS (J.), docteur ès lettres. De la réalité du monde sensible. 2e éd. 1902. 7 fr. 50
KARPPE (S.), docteur ès lettres. Essais de critique et d'histoire de philosophie. 1902. 3 fr. 75
LALANDE (A.), docteur ès lettres, prof. au lycée Michelet. *La Dissolution opposée à l'évolution, dans les sciences physiques et morales. 1 vol. in-8. 1899. 7 fr. 50
LANG (A.). * Mythes, Cultes et Religion. Traduit par MM. Marillier et Dirr, introduction de Léon Marillier. 1896. 10 fr.
LAPIE (P.), maît. de conf. à l'Univ. de Bordeaux. Logique de la volonté 1902. 7 fr. 50
LAVELEYE (de). *De la Propriété et de ses formes primitives. 5e édit. 10 fr.
— *Le Gouvernement dans la démocratie. 2 vol. 3e édit. 1896. 15 fr.
LE BON (Dr Gustave). *Psychologie du socialisme. 3e éd. refondue. 1902. 7 fr. 50
LECHALAS (G.). Études esthétiques. 1902. 5 fr.
LECHARTIER (G.). David Hume, moraliste et sociologue. 1900. 5 fr.
LECLÈRE (A.), docteur ès lettres. Essai critique sur le droit d'affirmer. 1901. 5 fr.
LE DANTEC (F.), chargé de cours à la Sorbonne. L'unité dans l'être vivant. 1902. 7 fr. 50
— Les Limites du connaissable, *la vie et les phénomènes naturels*. 1903. 3 fr. 75
LÉON (Xavier). *La philosophie de Fichte, *ses rapports avec la conscience contemporaine*, Préface de E. BOUTROUX, de l'Institut. 1902. (Couronné par l'Institut.) 10 fr.
LÉVY-BRUHL (L.), chargé de cours à la Sorbonne. *La Philosophie de Jacobi. 1894. 5 fr.
— *Lettres inédites de J.-S. Mill à Auguste Comte, *publiées avec les réponses de Comte et une introduction*. 1899. 10 fr.
— * La Philosophie d'Auguste Comte. 1900. 7 fr. 50
— La Morale et la Science des mœurs. 1903. 5 fr.
LIARD, de l'Institut, vice-recteur de l'Acad. de Paris. *Descartes, 2e éd. 1903. 5 fr.
— * La Science positive et la Métaphysique, 4e édit. 7 fr. 50
LICHTENBERGER (H.), professeur à l'Université de Nancy. Richard Wagner, poète et penseur. 3e édit. 1902. (Couronné par l'Académie française.) 10 fr.
LOMBROSO. * L'Homme criminel (criminel-né, fou-moral, épileptique), précédé d'une préface de M. le docteur LETOURNEAU. 3e éd. 2 vol. et atlas. 1895. 36 fr.
LOMBROSO ET FERRERO. La Femme criminelle et la prostituée. 15 fr.
LOMBROSO et LASCHI. Le Crime politique et les Révolutions. 2 vol. 15 fr.
LUBAC, prof. au lycée de Constantine. Esquisse d'un système de psychologie rationnelle. Préface de H. BERGSON. 1904. 3 fr. 75
LYON (Georges), recteur de l'Académie de Lille. * L'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle. 7 fr. 50
MALAPERT (P.), docteur ès lettres, prof. au lycée Louis-le-Grand. * Les Éléments du caractère et leurs lois de combinaison. 1897. 5 fr.
MARION (H.), prof. à la Sorbonne. * De la Solidarité morale. 6e édit. 1897. 5 fr.
MARTIN (Fr.), docteur ès lettres, prof. au lycée Saint-Louis. * La Perception extérieure et la Science positive, essai de philosophie des sciences. 1894. 5 fr.
MAX MULLER, prof. à l'Université d'Oxford. * Nouvelles études de mythologie, trad. de l'anglais par L. Job, docteur ès lettres. 1898. 12 fr. 50
MAXWELL (J.), docteur en médecine, avocat général près la Cour d'appel de Bordeaux. Les Phénomènes psychiques. Recherches, Observations, Méthodes. Préface de Ch. RICHET. 1903. 5 fr.
NAVILLE (E.), correspond. de l'Institut. La Physique moderne. 2e édit. 5 fr.
— * La Logique de l'hypothèse. 2e édit. 5 fr.
— * La Définition de la philosophie. 1894. 5 fr.
— Le libre Arbitre. 2e édit. 1898. 5 fr.
— Les Philosophies négatives. 1899. 5 fr.
NORDAU (Max). * Dégénérescence, trad. de Aug. Dietrich. 6e éd. 1903. 2 vol. Tome I. 7 fr. 50. Tome II. 10 fr.
— Les Mensonges conventionnels de notre civilisation. 6e édit. 1902. 5 fr.
— *Vus du dehors. *Essais de critique sur quelques auteurs français contemporains*. 1903. 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

NOVICOW. Les Luttes entre Sociétés humaines. 3e édit. 10 fr.
— * Les Gaspillages des sociétés modernes. 2e édit. 1899. 5 fr.
OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel. * Le Bouddha, *sa Vie, sa Doctrine, sa Communauté*, trad. par P. FOUCHER, maître de conférences à l'École des Hautes Études. Préf. de Sylvain Lévi, prof. au Collège de France. 2e éd. 1903. 7 fr. 50
— La religion du Véda. Traduit par V. HENRY, prof. à la Sorbonne. 1903. 10 fr.
OSSIP-LOURIÉ. La philosophie russe contemporaine. 1902. 5 fr.
OUVRÉ (H.), professeur à l'Université de Bordeaux. *Les Formes littéraires de la pensée grecque. 1900. (Ouvrage couronné par l'Académie française et par l'Association pour l'enseignement des études grecques.) 10 fr.
PAULHAN, corr. de l'Institut. L'Activité mentale et les Éléments de l'esprit. 10 fr.
— Les Types intellectuels : esprits logiques et esprits faux. 1896. 7 fr. 50
— * Les Caractères. 2e édit. 5 fr.
PAYOT (J.), Recteur de l'Académie de Chambéry. De la Croyance. 1896. 5 fr.
— * L'Éducation de la volonté. 17e édit. 1903. 5 fr.
PÉRÈS (Jean), professeur au lycée de Toulouse. L'Art et le Réel. 1898. 3 fr. 75
PÉREZ (Bernard). Les Trois premières années de l'enfant. 5e édit. 5 fr.
— L'Éducation morale dès le berceau. 4e édit. 1901. 5 fr.
— * L'Éducation intellectuelle dès le berceau. 2e éd. 1901. 5 fr.
PIAT (C.). La Personne humaine. 1898. (Couronné par l'Institut). 7 fr. 50
— * Destinée de l'homme. 1898. 5 fr.
PICAVET (E.), maître de conférences à l'École des hautes études. * Les Idéologues, essai sur l'histoire des idées, des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France, depuis 1789. (Ouvr. couronné par l'Académie française.) 10 fr.
PIDERIT. La Mimique et la Physiognomonie. Trad. par M. Girot. 5 fr.
PILLON (F.). * L'Année philosophique, 12 années : 1890, 1891, 1892, 1893 (épuisée), 1894, 1895, 1896, 1897, 1898, 1899, 1900, 1901 et 1902. 12 vol. Ch. vol. séparém. 5 fr.
PIOGER (J.). La Vie et la Pensée, essai de conception expérimentale. 1894. 5 fr.
— La Vie sociale, la Morale et le Progrès. 1894. 5 fr.
PREYER, prof. à l'Université de Berlin. Éléments de physiologie. 5 fr.
— * L'Âme de l'enfant. Développement psychique des premières années. 10 fr.
PROAL, conseiller à la Cour de Paris. * Le Crime et la Peine. 3e édit. Couronné par l'Institut. 10 fr.
— * La Criminalité politique. 1895. 5 fr.
— Le Crime et le Suicide passionnels. 1900. (Couronné par l'Ac. française.) 10 fr.
RAUH, maître de conférences à l'École normale. * De la méthode dans la psychologie des sentiments. 1899. (Couronné par l'Institut.) 5 fr.
— L'Expérience morale. 1903. 3 fr. 75
RÉCEJAC, doct. ès lett. Les Fondements de la Connaissance mystique. 1897. 5 fr.
RENARD (G.), professeur au Conservatoire des arts et métiers. *La Méthode scientifique de l'histoire littéraire. 1900. 10 fr.
RENOUVIER (Ch.) de l'Institut. *Les Dilemmes de la métaphysique pure. 1900. 5 fr.
— *Histoire et solution des problèmes métaphysiques. 1901 7 fr. 50
— Le personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et la force. 1903. 10 fr.
RIBERY, prof. au lycée de Tourcoing, docteur ès lettres. Essai de classification naturelle des caractères. 1903. 3 fr. 75
RIBOT (Th.), de l'Institut. * L'Hérédité psychologique. 5e édit. 7 fr. 50
— * La Psychologie anglaise contemporaine. 3e édit. 7 fr. 50
— * La Psychologie allemande contemporaine. 4e édit. 7 fr. 50
— La Psychologie des sentiments. 3e édit. 1899. 7 fr. 50
— L'Evolution des idées générales. 1897. 5 fr.
— * Essai sur l'Imagination créatrice. 1900. 5 fr.
RICARDOU (A.), docteur ès lettres, professeur au lycée Charlemagne. * De l'Idéal. (Couronné par l'Institut.) 5 fr.
RICHARD (G.), chargé du cours de sociologie à l'Univ. de Bordeaux. L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire. 1903. (Couronné par l'Institut.) 7 fr. 50
ROBERTY (E. de). L'Ancienne et la Nouvelle philosophie. 7 fr. 50
— * La Philosophie du siècle (positivisme, criticisme, évolutionnisme). 5 fr.

Suite de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, format in-8.

ROBERTY (E. de). **Nouveau Programme de sociologie.** *Introduction à l'étude des sciences du monde surorganique.* 1904. 5 fr.

ROMANES. * **L'Evolution mentale chez l'homme.** 7 fr. 50

SABATIER (A.), doyen de la Faculté des sciences de Montpellier. — **Philosophie de l'effort.** *Essais philosophiques d'un naturaliste.* 1903. 7 fr. 50

SAIGEY (E.). * **Les Sciences au XVIIIe siècle. La Physique de Voltaire.** 5 fr.

SAINT-PAUL (D[r] G.). **Le Langage intérieur et les paraphasies.** (*La fonction endophasique*). 1904. 5 fr.

SANZ Y ESCARTIN. **L'Individu et la Réforme sociale,** trad. Dietrich. 7 fr. 50

SCHOPENHAUER. **Aphor. sur la sagesse dans la vie.** Trad. Cantacuzène. 7e éd. 5 fr.

— * **De la Quadruple racine du principe de la raison suffisante,** suivi d'une *Histoire de la doctrine de l'Idéal et du Réel.* Trad. par M. Cantacuzène. 5 fr.

— * **Le Monde comme volonté et comme représentation.** Traduit par M. A. Burdeau. 3e éd. 3 vol. Chacun séparément. 7 fr. 50

SÉAILLES (G.), prof. à la Sorbonne. **Essai sur le génie dans l'art.** 2e édit. 5 fr.

SERGI, prof. à l'Univ. de Rome. **La Psychologie physiologique.** 7 fr. 50

SIGHELE (Scipio). **La Foule criminelle.** 2e édit. 1901. 5 fr.

SOLLIER. **Le Problème de la mémoire.** 1900. 3 fr. 75

— **Psychologie de l'idiot et de l'imbécile,** avec 12 pl. hors texte. 2e éd. 1902. 5 fr.

SOURIAU (Paul), prof. à l'Univ. de Nancy. **L'Esthétique du mouvement.** 5 fr.

— * **La Suggestion dans l'art.** 5 fr.

STEIN (L.), professeur à l'Université de Berne. * **La Question sociale au point de vue philosophique.** 1900. 10 fr.

STUART MILL. * **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées. 3e éd. 5 fr.

— * **Système de Logique déductive et inductive.** 4e édit. 2 vol. 20 fr.

— * **Essais sur la Religion.** 2e édit. 5 fr.

— **Lettres inédites à Aug. Comte et réponses d'Aug. Comte.** 1899. 10 fr.

SULLY (James). **Le Pessimisme.** Trad. Bertrand. 2e édit. 7 fr. 50

— * **Études sur l'Enfance.** Trad. A. Monod, préface de G. Compayré. 1898. 10 fr.

TARDE (G.), de l'Institut, prof. au Coll. de France. * **La Logique sociale.** 3e éd. 1898. 7 fr. 50

— * **Les Lois de l'imitation.** 3e édit. 1900. 7 fr. 50

— **L'Opposition universelle.** *Essai d'une théorie des contraires.* 1897. 7 fr. 50

— * **L'Opinion et la Foule.** 1901. 5 fr.

— * **Psychologie économique.** 1902. 2 vol. in-8. 15 fr.

TARDIEU (E.). **L'Ennui.** *Etude psychologique.* 1903. 5 fr.

THOMAS (P.-F.), docteur ès lettres. **La Philosophie de Pierre Leroux.** 1904. 5 fr.

— * **L'Éducation des sentiments.** (Couronné par l'Institut.) 3e édit. 1904. 5 fr.

THOUVEREZ (Émile), professeur à l'Université de Toulouse. **Le Réalisme métaphysique.** 1894. (Couronné par l'Institut.) 5 fr.

VACHEROT (Et.), de l'Institut. * **Essais de philosophie critique.** 7 fr. 50

— **La Religion.** 7 fr. 50

WEBER (L.). **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.** 1903. 7 fr. 50

Derniers volumes publiés

BOURDEAU (Jean). — **Les maitres de la pensée contemporaine.** 1 vol. in-16. 2 fr. 50

FIERENS-GEVAERT (H.). — **Nouveaux essais sur l'art contemporain.** 1 vol. in-16. 2 fr. 50

GLEY (E.), prof. agrégé à la Faculté de médecine de Paris. — **Etudes de psychologie normale et pathologique.** 1903. 1 vol. in-8, avec gravures. 5 fr.

LAISANT (A.). — **L'éducation fondée sur la science.** Préf. de A. NAQUET. 1 vol. in-16. 2 fr. 50

LÉVY-BRUHL (L.). — **La morale et la science des mœurs.** 1 vol. in-8. 5 fr.

LUBAC (E.). — **Esquisse d'une psychologie rationnelle.** Préf. de H. BERGSON 1 vol. in-8. 3 fr. 75

MAXWELL (J.). D[r] en méd., avocat général près de la cour d'appel de Bordeaux. — **Les phénomènes psychiques.** *Recherches, observations, méthodes.* Préf. de CH. RICHET. 1 vol. in-8. 5 fr.

OSSIP-LOURIÉ. — **Le Bonheur et l'intelligence.** 1 vol. in-16. 2 fr. 50

RAUH (F.), maître de conf. à l'Ecole normale supérieure. — **L'expérience morale.** 1903. 1 vol. in-8. 3 fr. 75

ROUSSEL-DESPIERRES (Fr.). — **L'idéal esthétique.** *Esquisse d'une philosophie de la beauté.* In-16. 2 fr. 50

SABATIER (A.), doyen de la Faculté des sciences de Montpellier. — **Philosophie de l'effort.** *Essais philosophiques d'un naturaliste.* 1903. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

SAINT-PAUL (D[r] G.). — **Le langage intérieur et les paraphasies.** *La fonction endophasique.* In-8. 5 fr.

SOLLIER (D[r] Paul). — **Les phénomènes d'autoscopie.** 1 vol. in-16. 2 fr. 50

SWIFT (B.). — **L'éternel conflit.** Trad. de l'anglais. 1904. 1 vol. in-16. 2 fr. 50

THOMAS (P.-F.), D[r] ès lettres, agrégé de phil. — **La philosophie de Pierre Leroux.** 1 vol. in-8. 5 fr.

WEBER (Louis). — **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

ARISTOTE (Œuvres d'), traduction de J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut.

— * **Rhétorique.** 2 vol. in-8. 16 fr.

— * **Politique.** 1 vol. in-8... 10 fr.

— **Métaphysique.** 3 vol. in-8. 30 fr.

— **De la Logique d'Aristote,** par M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. 2 vol. in-8.............. 10 fr.

— **Table alphabétique des matières de la traduction générale d'Aristote,** par M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, 2 forts vol. in-8. 1892........ ... 30 fr.

— **L'Esthétique d'Aristote,** par M. BÉNARD. 1 vol. in-8. 1889. 5 fr.

— **La Poétique d'Aristote,** par HATZFELD (A.), prof. hon. au Lycée Louis-le-Grand et M. DUFOUR, prof. à l'Univ. de Lille. 1 vol. in-8 1900..................... 6 fr.

SOCRATE. * **La Philosophie de Socrate,** p. A. FOUILLÉE. 2 v. in-8 16 fr.

— **Le Procès de Socrate,** par G. SOREL. 1 vol. in-8...... 3 fr. 50

PLATON. * **Platon, sa philosophie,** sa vie et de ses œuvres, par CH. BÉNARD. 1 vol. in-8. 1893. 10 fr.

— **La Théorie platonicienne des Sciences,** par ÉLIE HALÉVY. In-8. 1895................... 5 fr.

— **Œuvres,** traduction VICTOR COUSIN revue par J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE : *Socrate et Platon ou le Platonisme — Eutyphron — Apologie de Socrate — Criton — Phédon.* 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50

ÉPICURE. * **La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines,** par M. GUYAU. 1 volume in-8. 5e édit...... 7 fr. 50

BÉNARD. **La Philosophie ancienne, ses systèmes.** *La Philosophie et la Sagesse orientales. — La Philosophie grecque avant Socrate. Socrate et les socratiques. — Les sophistes grecs.* 1 v. in-8... 9 fr.

FAVRE (M[me] Jules), née VELTEN. **La Morale de Socrate.** In-18. 3 fr. 50

— **La Morale d'Aristote.** In-18. 3 fr. 50

OGEREAU. **Système philosophique des stoïciens.** In-8..... 5 fr.

RODIER (G.). * **La Physique de Straton de Lampsaque.** In-8. 3 fr.

TANNERY (Paul). **Pour la science hellène** (de Thalès à Empédocle), 1 v. in-8. 1887....... 7 fr. 50

MILHAUD (G.). * **Les origines de la science grecque.** 1 vol. in-8. 1893................. 5 fr.

— * **Les philosophes géomètres de la Grèce,** Platon et ses prédécesseurs. 1 vol. in-8. 1900. (Couronné par l'Institut.)...... 6 fr.

FABRE (J.). **La Pensée antique.** *De Moïse à Marc-Aurèle.* In-8. 5 fr.

— **La Pensée chrétienne.** *Des Evangiles à l'Imitation.* In-8 (*sous presse*)

LAFONTAINE (A.). — **Le Plaisir,** *d'après Platon et Aristote.* In-8. 6 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

* DESCARTES, par L. LIARD. 1 vol. in-8.................. 5 fr.

— **Essai sur l'Esthétique de Descartes,** par E. KRANTZ. 1 vol. in-8. 2e éd. 1897............ 6 fr.

LEIBNIZ. * **Œuvres philosophiques,** pub. p. P. JANET. 2e é. 2 v. in-8. 20 fr.

— * **La logique de Leibniz,** par L. COUTURAT. 1 vol. in-8.. 12 fr.

— **Opuscules et fragments inédits de Leibniz,** par L. COUTURAT. 1 vol. in-8.............. 25 fr.

SPINOZA. **Benedicti de Spinoza opera,** quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.-P.-N. Land. 2 forts vol. in-8 sur papier de Hollande............ 45 fr.

Le même en 3 volumes élégamment reliés................ 18 fr.

SPINOZA. **Inventaire des livres formant sa bibliothèque,** publié d'après un document inédit avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction par A.-J. SERVAAS VAN RVOIJEN. 1 v. in-4 sur papier de Hollande....... 15 fr.

— **La Doctrine de Spinoza,** exposée à la lumière des faits scientifiques, par E. FERRIÈRE. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

FIGARD (L.), docteur ès lettres. **Un Médecin philosophe au XVIe siècle.** *La Psychologie de Jean Fernel.* 1 v. in-8. 1903. 7 fr. 50

GEULINCK (Arnoldi). **Opera philosophica** recognovit J.-P.-N. LAND, 3 volumes, sur papier de Hollande, gr. in-8. Chaque vol.... 17 fr. 75

GASSENDI. **La Philosophie de Gassendi,** par P.-F. THOMAS. In-8. 1889................ 6 fr.

LOCKE. * **Sa vie et ses œuvres**, par MARION. In-18. 3[e] éd... 2 fr 50

MALEBRANCHE. * **La Philosophie de Malebranche**, par OLLÉ-LAPRUNE, de l'Institut. 2 v. in-8. 16 fr.

PASCAL. **Études sur le scepticisme de Pascal**, par DROZ. 1 vol. in-8............... 6 fr.

VOLTAIRE. **Les Sciences au XVIII[e] siècle**. Voltaire physicien, par Em. SAIGEY. 1 vol. in-8. 5 fr.

FRANCK (Ad.), de l'Institut. **La Philosophie mystique en France au XVIII[e] siècle**. In-18. 2 fr. 50

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII[e] siècle**. 3 vol. in-8. 15 fr.

J.-J. ROUSSEAU* **Du Contrat social**, édition comprenant avec le texte définitif les versions primitives de l'ouvrage d'après les manuscrits de Genève et de Neuchâtel, avec introduction par EDMOND DREYFUS-BRISAC. 1 fort volume grand in-8. 12 fr.

ERASME. **Stultitiæ laus des. Erasmi Rot. declamatio**. Publié et annoté par J.-B. KAN, avec les figures de HOLBEIN. 1 v. in-8. 6 fr. 75

PHILOSOPHIE ANGLAISE

DUGALD STEWART. * **Éléments de la philosophie de l'esprit humain**. 3 vol. in-12... . 9 fr.

BACON. **Étude sur François Bacon**, par J. BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE. In-18......... 2 fr. 50

— * **Philosophie de François Bacon**, par CH. ADAM. (Couronné par l'Institut). In-8..... 7 fr 50

BERKELEY. **Œuvres choisies** *Essai d'une nouvelle théorie de la vision. Dialogues d'Hylas et de Philonoüs.* Trad. de l'angl. par MM. BEAULAVON (G.) et PARODI (D.). In-8. 1895. 5 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. **La Critique de la raison pratique**, traduction nouvelle avec introduction et notes, par M. PICAVET. 2[e] édit. 1 vol. in-8.. 6 fr.

— **Éclaircissements sur la Critique de la raison pure**, trad. TISSOT. 1 vol. in-8........ 6 fr.

— **Doctrine de la vertu**, traduction BARNI. 1 vol. in-8........ 8 fr.

— * **Mélanges de logique**, traduction TISSOT. 1 v. in-8. ... 6 fr.

— * **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction TISSOT. 1 vol. in-8......... 6 fr.

— * **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme, et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction TISSOT. 1 vol. in-8........ 6 fr.

—* **Essai critique sur l'Esthétique de Kant**, par V. BASCH. 1 vol. in-8. 1896........ 10 fr.

— **Sa morale**, par CRESSON. 1 vol. in-12............... 2 fr. 50

— **L'Idée ou critique du Kantisme**, par C. PIAT, D[r] ès lettres. 2[e] édit. 1 vol. in-8........ 6 fr.

KANT et FICHTE **et le problème de l'éducation**, par PAUL DUPROIX. 1 vol. in-8. 1897....... 5 fr.

SCHELLING. **Bruno**, ou du principe divin. 1 vol. in-8........ 3 fr. 50

HEGEL. * **Logique**. 2 vol. in-8. 14 fr.

— * **Philosophie de la nature**. 3 vol. in-8.............. 25 fr.

— * **Philosophie de l'esprit**. 2 vol in-8.................. 18 fr.

— * **Philosophie de la religion**. 2 vol. in-8............ 20 fr.

— **La Poétique**, trad. par M. CH. BÉNARD. Extraits de Schiller, Gœthe, Jean-Paul, etc., 2 v. in-8. 12 fr.

— **Esthétique**. 2 vol. in-8, trad. BÉNARD................. 16 fr.

— **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française**, par E. BEAUSSIRE. 1 vol. in-18........... 2 fr. 50

— **Introduction à la philosophie de Hegel**, par VÉRA. 1 vol. in-8. 2[e] édit .... 6 fr. 50

—* **La logique de Hegel**, par EUG. NOEL. In-8. 1897........ 3 fr.

HERBART. * **Principales œuvres pédagogiques**, trad. A. PINLOCHE. In-8. 1894........... 7 fr. 50

La métaphysique de Herbart et la critique de Kant, par M. MAUXION. 1 vol. in-8... 7 fr. 50

MAUXION (M.). **L'éducation par l'instruction** *et les théories pédagogiques de Herbart*. 1 vol. in-12. 1901................ 2 fr. 50

RICHTER (Jean-Paul-Fr.). **Poétique ou Introduction à l'Esthétique**. 2 vol. in-8. 1862....... 15 fr.

SCHILLER. **Son esthétique**, par FR. MONTARGIS. In-8..... 4 fr.

SCHILLER **Sa Poétique**, par V. BASCH. 1 vol. in-8. 1902... 4 fr.

Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV[e] siècle, par DELACROIX (H.), Maître de conf. à l'Univ. de Montpellier. 1 vol. in-8, 1900.. 5 fr.

PHILOSOPHIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 10.)

ARNOLD (Matt.). — BAIN (Alex.). — CARRAU (Lud.). — CLAY (R.). — COLLINS (H.). — CARUS. — FERRI (L.). — FLINT. — GUYAU. — GURNEY, MYERS et PODMORE. — HALÉVY (E.). — HERBERT SPENCER. — HUXLEY. — JAMES (William). — LIARD. — LANG. — LUBBOCK (Sir John). — LYON (Georges). — MARION. — MAUDSLEY. — STUART MILL (John). — RIBOT. — ROMANES. — SULLY (James).

PHILOSOPHIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 10.)

BOUGLÉ. — GROOS. — HARTMANN (E. de). — LÉON (Xavier). — LÉVY-BRUHL. — MAUXION. — NORDAU (Max). — NIETZSCHE. — OLDENBERG. — PIDERIT. — PREYER. — RIBOT. — SCHMIDT (O.). — SCHOPENHAUER. — SELDEN (C.). — WUNDT. — ZELLER. — ZIEGLER.

PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE

(Voir *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, pages 2 à 10.)

BARZELOTTI. — ESPINAS. — FERRERO. — FERRI (Enrico). — FERRI (L.). — GAROFALO. — LOMBROSO. — LOMBROSO et FERRERO. — LOMBROSO et LASCHI. — MOSSO. — PILO (Mario). — SERGI. — SIGHELE.

LES GRANDS PHILOSOPHES

Publié sous la direction de M. C. PIAT

Agrégé de philosophie, docteur ès lettres, professeur à l'École des Carmes.

Chaque étude forme un volume in-8° carré de 300 pages environ, du prix de 5 francs.

VOLUMES PUBLIÉS :

**Kant*, par M. RUYSSEN, professeur au lycée de Bordeaux. 1 vol. in-8. (Couronné par l'Institut.) 5 fr.
***Socrate**, par l'abbé C. PIAT. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Avicenne**, par le baron CARRA DE VAUX. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Saint Augustin**, par l'abbé JULES MARTIN. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Malebranche**, par Henri JOLY. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Pascal**, par A. HATZFELD. 1 vol. in-8. 5 fr.
***Saint Anselme**, par DOMET DE VORGES. 1 vol. in-8. 5 fr.
Spinoza, par P.-L. COUCHOUD, agrégé de l'Université. 1 vol. in-8. 5 fr.
Aristote, par l'abbé C. PIAT. 1 vol. in-8. 5 fr.
Gazali, par le baron CARRA DE VAUX. 1 vol. in-8. 5 fr.

SOUS PRESSE OU EN PRÉPARATION :

Descartes, par le baron Denys COCHIN, député de Paris.
Saint Thomas d'Aquin, par M[gr] MERCIER et M. DE WULF.
Saint Bonaventure, par M[gr] DADOLLE, recteur des Facultés libres de Lyon.
Maine de Biran, par M. Marius COUAILHAC, docteur ès lettres.
Rosmini, par M. BAZAILLAS, professeur au lycée Condorcet.
Duns Scot, par le R. P. D. FLEMING, définiteur général de l'ordre des Franciscains.
Maïmonide, par M. KARPPE, docteur ès lettres.
Chrysippe, par M. THOUVEREZ, prof. à l'Université de Toulouse.
Montaigne, par M. STROWSKI, prof. à l'Université de Bordeaux.
Schopenhauer, par M. RUYSSEN.

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE
des
SCIENCES SOCIALES

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION : DICK MAY, Secrétaire général de l'École des Hautes Études sociales.

VOLUMES PUBLIÉS :

L'Individualisation de la peine, par R. SALEILLES, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
L'Idéalisme social, par Eugène FOURNIÈRE. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
* **Ouvriers du temps passé** (XVe et XVIe siècles), par H. HAUSER, professeur à l'Université de Dijon. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
* **Les Transformations du pouvoir**, par G. TARDE, de l'Institut, professeur au Collège de France. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
Morale sociale. Leçons professées au Collège libre des Sciences sociales, par MM. G. BELOT, MARCEL BERNÈS, BRUNSCHVICG, F. BUISSON, DARLU, DAURIAC, DELBET, CH. GIDE, M. KOVALEVSKY, MALAPERT, le R. P. MAUMUS, DE ROBERTY, G. SOREL, le PASTEUR WAGNER. Préface de M. EMILE BOUTROUX, de l'Institut. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
Les Enquêtes, pratique et théorie, par P. DU MAROUSSEM. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
* **Questions de Morale**, leçons professées à l'École de morale, par MM BELOT, BERNÈS, F. BUISSON, A. CROISET, DARLU, DELBOS, FOURNIÈRE, MALAPERT, MOCH, PARODI, G. SOREL. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
Le développement du Catholicisme social depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par Max TURMANN. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
* **Le Socialisme sans doctrines.** *La Question ouvrière et la Question agraire en Australie et en Nouvelle-Zélande*, par Albert MÉTIN, agrégé de l'Université, professeur à l'École Coloniale. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
* **Assistance sociale.** *Pauvres et mendiants*, par PAUL STRAUSS, sénateur. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
* **L'Éducation morale dans l'Université.** (*Enseignement secondaire.*) Conférences et discussions, sous la présid. de M. A. CROISET, doyen de la Faculté des let. de Paris. (*École des hautes Etudes soc.*, 1900-1901). In-8, cart. 6 fr.
* **La Méthode historique appliquée aux Sciences sociales**, par Charles SEIGNOBOS, maître de conf. à l'Université de Paris. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
L'Hygiène sociale, par E. DUCLAUX, de l'Institut, directeur de l'institut Pasteur. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
Le Contrat de travail. *Le rôle des syndicats professionnels*, par P. BUREAU, prof. à la Faculté libre de droit de Paris. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
* **Essai d'une philosophie de la solidarité.** Conférences et discussions sous la présidence de MM. Léon BOURGEOIS, député, ancien président du Conseil des ministres, et A. CROISET, de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Paris. (*École des Hautes Etudes sociales*, 1901-1902.) 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
* **L'exode rural et le retour aux champs**, par E. VANDERVELDE, professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
L'Éducation de la démocratie. Leçons professées à l'École des Hautes Études sociales, par MM. E. LAVISSE, A. CROISET, CH. SEIGNOBOS, P. MALAPERT, G. LANSON, J. HADAMARD. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
La Lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés, par J.-L. DE LANNESSAN, député, prof. agr. à la Fac. de méd. de Paris. 1 vol in-8, cart. 6 fr.
La Concurrence sociale, par le MÊME. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
L'Individualisme anarchique, Max Stirner, par V. BASCH, professeur à l'Université de Rennes. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.
La démocratie devant la science, par C. BOUGLÉ, prof. de philosophie sociale à l'Université de Toulouse. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

Chaque volume in-8 carré de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise, 6 fr.

MINISTRES ET HOMMES D'ÉTAT

HENRI WELSCHINGER. — * **Bismarck.** 1 vol. in-16. 1900. . . . . . 2 fr. 50
H. LÉONARDON. — * **Prim.** 1 vol. in-16. 1901. . . . . 2 fr. 50
M. COURCELLE. — * **Disraëli.** 1 vol. in-16. 1901. . . . . 2 fr. 50
M. COURANT. — **Okoubo.** 1 vol. in-16, avec un portrait. 1904 . . 2 fr. 50

SOUS PRESSE OU EN PRÉPARATION :

Gladstone, par F. DE PRESSENSÉ. — **Léon XIII**, par Anatole LEROY-BEAULIEU. — **Alexandre II**, par Alfred RAMBAUD. — **Metternich**, par Ch. SCHEFER. — **Lincoln**, par A. VIALLATE. — **Mac Kinley**, par A. VIALLATE. — **Cavour**, par A. FARGES.

BIBLIOTHÈQUE
D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-12 brochés à 3 fr. 50. — Volumes in-8 brochés de divers prix

EUROPE

DEBIDOUR, inspecteur général de l'Instruction publique. * **Histoire diplomatique de l'Europe, de 1815 à 1878.** 2 vol. in-8. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 18 fr.
SYBEL (H. de). * **Histoire de l'Europe pendant la Révolution française**, traduit de l'allemand par Mlle DOSQUET. Ouvrage complet en 6 vol. in-8. 42 fr.

FRANCE

AULARD, professeur à la Sorbonne. * **Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême**, étude historique (1793-1794). 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— * **Études et leçons sur la Révolution française.** 3 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50
DESPOIS (Eug.). * **Le Vandalisme révolutionnaire.** Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 4e éd. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
DEBIDOUR, inspecteur général de l'instruction publique. * **Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France** (1789-1870). 1 fort vol. in-8. 1898. (Couronné par l'Institut.) 12 fr.
ISAMBERT (G.). * **La vie à Paris pendant une année de la Révolution** (1791-1792). 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50
MARCELLIN PELLET, ancien député. **Variétés révolutionnaires.** 3 vol. in-12, précédés d'une préface de A. RANC. Chaque vol. séparém. 3 fr. 50
BONDOIS (P.), agrégé de l'Université. * **Napoléon et la société de son temps** (1793-1821). 1 vol. in-8. 7 fr.
CARNOT (H.), sénateur. * **La Révolution française**, résumé historique. 1 volume in-12. Nouvelle édit. 3 fr. 50
ROCHAU (M. de). **Histoire de la Restauration**, traduit de l'allemand. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
WEILL (G.), docteur ès lettres, agrégé de l'Université. **Histoire du parti républicain en France, de 1814 à 1870.** 1 vol. in-8. 1900. (Récompensé par l'Institut.) 10 fr.
BLANC (Louis). * **Histoire de Dix ans** (1830-1840). 5 vol. in-8. 25 fr.
GAFFAREL (P.), professeur à l'Université d'Aix. * **Les Colonies françaises.** 1 vol. in-8. 6e édition revue et augmentée. 5 fr.
LAUGEL (A.). * **La France politique et sociale.** 1 vol. in-8. 5 fr.
SPULLER (E.), ancien ministre de l'Instruction publique. * **Figures disparues**, portraits contemp., littér. et politiq. 3 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50
— **Hommes et choses de la Révolution.** 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50
TAXILE DELORD. * **Histoire du second Empire** (1848-1870). 6 v. in-8. 42 fr.
POULLET. **La Campagne de l'Est** (1870-1871). In-8 avec cartes. 7 fr.
VALLAUX (C.). * **Les campagnes des armées françaises** (1792-1815). 1 vol. in-12, avec 17 cartes dans le texte. 3 fr. 50
ZEVORT (E.), recteur de l'Académie de Caen. **Histoire de la troisième République :**
Tome I. * **La présidence de M. Thiers.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr.
Tome II. * **La présidence du Maréchal.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr.
Tome III. **La présidence de Jules Grévy.** 1 vol. in-8. 2e édit. 7 fr.
Tome IV. **La présidence de Sadi Carnot.** 1 vol. in-8. 7 fr.
WAHL, inspect. général honoraire de l'Instruction aux colonies, et A. BERNARD, professeur à la Sorbonne. * **L'Algérie.** 1 vol. in-8. 4e édit. refondue, 1903. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 5 fr.
LANESSAN (J.-L. de). * **L'Indo-Chine française.** Étude économique, politique et administrative (Ouvrage couronné par la Société de géographie commerciale de Paris. 1 vol. in-8, avec 5 cartes en couleurs hors texte. 15 fr.
PIOLET (J.-B.). **La France hors de France**, notre émigration, sa nécessité 1 vol. in-8. 1900. 10 fr.
LAPIE (P.), chargé de cours à l'Université de Bordeaux. * **Les Civilisations tunisiennes** (Musulmans, Israélites, Européens). 1 vol. in-12. 1898. (Couronné par l'Académie française.) 3 fr. 50
WEILL (Georges), agrégé de l'Université, docteur ès lettres. **L'École saint-simonienne**, son histoire, son influence jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50

ANGLETERRE

LAUGEL (Aug.). * **Lord Palmerston et lord Russell.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
SIR CORNEWAL LEWIS. * **Histoire gouvernementale de l'Angleterre, depuis 1770 jusqu'à 1830.** Traduit de l'anglais. 1 vol. in-8. 7 fr.
REYNALD (H.), doyen de la Faculté des lettres d'Aix. * **Histoire de l'Angleterre,** depuis la reine Anne jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 2e éd. 3 fr. 50
MÉTIN (Albert), Prof. à l'École Coloniale. * **Le Socialisme en Angleterre.** 1 vol. in-12. 2e éd. 3 fr. 50

ALLEMAGNE

VÉRON (Eug.). * **Histoire de la Prusse,** depuis la mort de Frédéric II, continuée jusqu'à nos jours, par P. Bondois, professeur au lycée Buffon. 1 vol. in-12. 6e édit. 3 fr. 50
— * **Histoire de l'Allemagne,** depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3e éd., mise au courant des événements par P. Bondois. 3 fr. 50
ANDLER (Ch.), Prof. à la Sorbonne. *Les origines du socialisme d'État en Allemagne. 1 vol. in-8. 1897. 7 fr.
GUILLAND (A.), professeur d'histoire à l'École polytechnique suisse. * **L'Allemagne nouvelle et ses historiens** (Niebuhr, Ranke, Mommsen, Sybel, Treitschke.) 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.
MILHAUD (G.), professeur à l'Université de Genève. **La Démocratie socialiste allemande.** 1 vol. in-8. 1903. 10 fr.
MATTER (P.), doct. en droit, substitut au tribunal de la Seine. **La Prusse et la révolution de 1848.** 1 vol. in-12. 1903. 3 fr. 50

AUTRICHE-HONGRIE

ASSELINE (L.). * **Histoire de l'Autriche,** depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3e édit. 3 fr. 50
BOURLIER (J.). * **Les Tchèques et la Bohême contemporaine.** 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50
AUERBACH, professeur à Nancy. * **Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie.** In-8. 1898. 5 fr.
SAYOUS (Ed.), professeur à la Faculté des lettres de Besançon. **Histoire des Hongrois** et de leur littérature politique, de 1790 à 1815. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
RECOULY (R.), agrégé de l'Univ. **Le pays magyar.** 1903. 1 v. in-12. 3 fr. 50

ITALIE

SORIN (Élie). * **Histoire de l'Italie,** depuis 1815 jusqu'à la mort de Victor-Emmanuel. 1 vol. in-12. 1888. 3 fr. 50
GAFFAREL (P.), professeur à l'Université d'Aix. * **Bonaparte et les Républiques italiennes** (1796-1799). 1895. 1 vol. in-8. 5 fr.
BOLTON KING (M. A.). * **Histoire de l'unité italienne.** Histoire politique de l'Italie, de 1814 à 1871, traduit de l'anglais, par M. Macquart. introduction de M. Yves Guyot. 1900. 2 vol. in-8. 15 fr.

ESPAGNE

REYNALD (H.). * **Histoire de l'Espagne,** depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

ROUMANIE

DAMÉ (Fr.). * **Histoire de la Roumanie contemporaine,** depuis l'avènement des princes indigènes jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 1900. 7 fr.

RUSSIE

CRÉHANGE (M.), agrégé de l'Université. * **Histoire contemporaine de la Russie** (1801-1894). 1 vol. in-12. 2e édit. 1895. 3 fr. 50

SUISSE

DAENDLIKER. * **Histoire du peuple suisse.** Trad. de l'allem. par Mme Jules Favre et précédé d'une Introduction de Jules Favre. 1 vol. in-8. 5 fr.

SUÈDE

SCHEFER (C.). * **Bernadotte roi** (1810-1818-1844). 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.

GRÈCE, TURQUIE, ÉGYPTE

BÉRARD (V.), docteur ès lettres. * **La Turquie et l'Hellénisme contemporain.** (Ouvrage cour. par l'Acad. française.) 1 v. in-12. 5e éd. 3 fr. 50
RODOCANACHI (E.). * **Bonaparte et les îles Ioniennes,** épisode des conquêtes de la République et du premier Empire (1797-1816). 1 volume in-8. 1899. 5 fr.
MÉTIN (Albert), professeur à l'École coloniale. **La Transformation de l'Égypte.** 1 vol. in-12. 1903. 3 fr. 50

CHINE

CORDIER (H.), professeur à l'École des langues orientales. * **Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales** (1860-1900), avec cartes. T. I. — 1861-1875. T. II. — 1876-1887. T. III. — 1888-1902. 3 vol. in-8, chacun séparément. 10 fr.
COURANT (M.), maître de conférences à l'Université de Lyon. **En Chine.** *Mœurs et institutions. Hommes et faits.* 1 vol. in-16. 3 fr. 50

AMÉRIQUE

DEBERLE (Alf.). * **Histoire de l'Amérique du Sud,** 1 vol. in-12. 3e édit., revue par A. Milhaud, agrégé de l'Université. 3 fr. 50

BARNI (Jules). * **Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle.** 2 vol. in-12. Chaque volume. 3 fr. 50
— * **Les Moralistes français au XVIIIe siècle.** 1 vol. in-12 faisant suite aux deux précédents. 3 fr. 50
BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. **La Guerre étrangère et la Guerre civile.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
LOUIS BLANC. **Discours politiques** (1848-1881). 1 vol. in-8. 7 fr. 50
BONET-MAURY. * **Histoire de la liberté de conscience** depuis l'édit de Nantes jusqu'à juillet 1870. 1 vol. in-8. 1900. 5 fr.
BOURDEAU (J.). * **Le Socialisme allemand et le Nihilisme russe.** 1 vol. in-12. 2e édit. 1894. 3 fr. 50
— * **L'évolution du Socialisme.** 1901. 1 vol. in-16. 3 fr. 50
D'EICHTHAL (Eug.). **Souveraineté du peuple et gouvernement.** 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
DESCHANEL (E.), sénateur, professeur au Collège de France. * **Le Peuple et la Bourgeoisie.** 1 vol. in-8. 2e édit. 5 fr.
DEPASSE (Hector). **Transformations sociales.** 1894. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— **Du Travail et de ses conditions** (Chambres et Conseils du travail). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50
DRIAULT (E.), prof. agr. au lycée de Versailles. * **Les problèmes politiques et sociaux à la fin du XIXe siècle.** In-8. 1900. 7 fr.
— * **La question d'Orient,** préface de G. Monod, de l'Institut. 1 vol. in-8. 2e édit. 1900. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 7 fr.
DU CASSE. **Les Rois frères de Napoléon Ier.** 1 vol. in-8. 10 fr.
GUÉROULT (G.). * **Le Centenaire de 1789,** évolution polit., philos., artist. et scient. de l'Europe depuis cent ans. 1 vol. in-12. 1889. 3 fr. 50
HENRARD (P.). **Henri IV et la princesse de Condé.** 1 vol. in-8. 6 fr.
LAVELEYE (E. de), correspondant de l'Institut. **Le Socialisme contemporain.** 1 vol. in-12. 10e édit. augmentée. 3 fr. 50
LICHTENBERGER (A.). * **Le Socialisme utopique,** *étude sur quelques précurseurs du Socialisme.* 1 vol. in-12. 1898. 3 fr. 50
— * **Le Socialisme et la Révolution française.** 1 vol. in-8. 5 fr.
MATTER (P.). **La dissolution des assemblées parlementaires,** étude de droit public et d'histoire. 1 vol. in-8. 1898. 5 fr.
NOVICOW. **La Politique internationale.** 1 vol. in-8. 7 fr.
PHILIPPSON. **La Contre-révolution religieuse au XVIe s.** In-8. 10 fr.
REINACH (Joseph). **Pages républicaines.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— * **La France et l'Italie devant l'histoire.** 1 vol. in-8. 5 fr.
SPULLER (E.). * **Éducation de la démocratie.** 1 vol. in-12. 1892. 3 fr. 50
— **L'Évolution politique et sociale de l'Église.** 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

PUBLICATIONS HISTORIQUES ILLUSTRÉES

* **DE SAINT-LOUIS A TRIPOLI PAR LE LAC TCHAD,** par le lieutenant-colonel Monteil. 1 beau vol. in-8 colombier, précédé d'une préface de M. de Vogüé, de l'Académie française, illustrations de Riou. 1895. *Ouvrage couronné par l'Académie française* (*Prix Montyon*), broché 20 fr., relié amat. 28 fr.
* **HISTOIRE ILLUSTRÉE DU SECOND EMPIRE,** par Taxile Delord. 6 vol. in-8, avec 500 gravures. Chaque vol. broché, 8 fr.
HISTOIRE POPULAIRE DE LA FRANCE, depuis les origines jusqu'en 1815. — 4 vol. in-8, avec 1323 gravures. Chacun, 7 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

HISTOIRE et LITTÉRATURE ANCIENNES

***De l'authenticité des épigrammes de Simonide**, par H. HAUVETTE, maître de conférences à l'Ecole Normale, 1 vol. in-8. 5 fr.

***Les Satires d'Horace**, par M. le Prof. A. CARTAULT. 1 vol. in-8. 11 fr.

***De la flexion dans Lucrèce**, par M. le Prof. A. CARTAULT, 1 v. in-8. 4 fr.

La main-d'œuvre industrielle dans l'ancienne Grèce, par M. le Prof. GUIRAUD. 1 vol. in-8. 7 fr.

Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une *traduction française du discours*, avec notes, par A. PUECH, maître de conférences. 1 vol. in-8. 6 fr.

MOYEN AGE

***Premiers mélanges d'histoire du Moyen âge**, par MM. le Prof. A. LUCHAIRE, DUPONT-FERRIER et POUPARDIN. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

Deuxièmes mélanges d'histoire du Moyen âge, publiés sous la direct. de M. le Prof. A. LUCHAIRE, par MM. LUCHAIRE, HALPHEN et HUCKEL. 1 vol. in-8. 6 fr.

Troisièmes mélanges d'histoire du Moyen âge, par MM. LUCHAIRE, BEYSSIER, HALPHEN et CORDEY. 1 vol. in-8. 8 fr. 50

***Essai de restitution des plus anciens Mémoriaux de la Chambre des Comptes de Paris**, par MM. J. PETIT, GAVRILOVITCH, MAURY et TÉODORU, préface de M. CH.-V. LANGLOIS, chargé de cours. 1 vol. in-8. 9 fr.

Constantin V, empereur des Romains (740-775). *Étude d'histoire byzantine*, par A. LOMBARD, licencié ès lettres. Préface de M. Ch. DIEHL, maître de conférences. 1 vol. in-8. 6 fr.

Étude sur quelques manuscrits de Rome et de Paris, par M. le Prof. A. LUCHAIRE, membre de l'Institut. 1 vol. in-8. 6 fr.

PHILOLOGIE et LINGUISTIQUE

***Le dialecte alaman de Colmar (Haute-Alsace) en 1870**, grammaire et lexique, par M. le Prof. VICTOR HENRY. 1 vol. in-8. 8 fr.

***Études linguistiques sur la Basse-Auvergne, phonétique historique du patois de Vinzelles (Puy-de-Dôme)**, par ALBERT DAUZAT, préface de M. le Prof. ANT. THOMAS. 1 vol. in-8. 6 fr.

***Antinomies linguistiques**, par M. le Prof. VICTOR HENRY, 1 v. in-8. 2 fr.

Mélanges d'étymologie française, par M. le Prof. A. THOMAS. In-8. 7 fr.

PHILOSOPHIE

L'imagination et les mathématiques selon Descartes, par P. BOUTROUX, licencié ès lettres. 1 vol. in-8. 2 fr.

GÉOGRAPHIE

La rivière Vincent-Pinzon. *Étude sur la cartographie de la Guyane*, par M. le Prof. VIDAL DE LA BLACHE. In-8, avec grav. et planches hors texte. 6 fr.

HISTOIRE CONTEMPORAINE

***Le treize vendémiaire an IV**, par HENRY ZIVY. 1 vol. in-8. 4 fr.

TRAVAUX DE L'UNIVERSITÉ DE LILLE

PAUL FABRE. **La polyptyque du chanoine Benoit**, in-8. 3 fr. 50

MÉDÉRIC DUFOUR. **Sur la constitution rythmique et métrique du drame grec.** 1re série, 4 fr.; 2e série, 2 fr. 50; 3e série, 2 fr. 50.

A. PINLOCHE. * **Principales œuvres de Herbart.** 7 fr. 50

A. PENJON. **Pensée et réalité**, de A. SPIR, trad. de l'allem. in-8. 10 fr.

G. LEFÈVRE. **Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux.** Etude suivie de documents originaux. 1898. 3 fr.

A. PENJON. **L'énigme sociale.** 1902. 1 vol. in-8. 2 fr. 50

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Lettres intimes de J.-M. Alberoni adressées au comte J. Rocca, par Emile BOURGEOIS, 1 vol. in-8. 10 fr.

La républ. des Provinces-Unies, France et Pays-Bas espagnols, de 1630 à 1650, par A. WADDINGTON. 2 vol. in-8. 12 fr.

Le Vivarais, essai de géographie régionale, par BURDIN. 1 vol. in-8. 6 fr.

---

*RECUEIL DES INSTRUCTIONS DONNÉES AUX AMBASSADEURS ET MINISTRES DE FRANCE

DEPUIS LES TRAITÉS DE WESTPHALIE JUSQU'A LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques au Ministère des Affaires étrangères.

Beaux vol. in-8 rais., imprimés sur pap. de Hollande, avec Introduction et notes.

I. — **AUTRICHE**, par M. Albert SOREL, de l'Académie française. . *Épuisé.*
II. — **SUÈDE**, par M. A. GEFFROY, de l'Institut. . . . . 20 fr.
III. — **PORTUGAL**, par le vicomte DE CAIX DE SAINT-AYMOUR. . . . . 20 fr.
IV et V. — **POLOGNE**, par M. LOUIS FARGES. 2 vol. . . . . 30 fr.
VI. — **ROME**, par M. G. HANOTAUX, de l'Académie française. . . . . 20 fr.
VII. — **BAVIÈRE, PALATINAT ET DEUX-PONTS**, par M. André LEBON. 25 fr.
VIII et IX. — **RUSSIE**, par M. Alfred RAMBAUD, de l'Institut. 2 vol. Le 1er vol. 20 fr. Le second vol. . . . . 25 fr.
X. — **NAPLES ET PARME**, par M. Joseph REINACH. . . . . 20 fr.
XI. — **ESPAGNE** (1649-1750), par MM. MOREL-FATIO et LÉONARDON (t. I). 20 fr.
XII et XII *bis*. — **ESPAGNE** (1750-1789) (t. II et III), par les mêmes. . . . 40 fr.
XIII. — **DANEMARK**, par M. A. GEFFROY, de l'Institut. . . . . 14 fr.
XIV et XV. — **SAVOIE-MANTOUE**, par M. HORRIC DE BEAUCAIRE. 2 vol. 40 fr.
XVI. — **PRUSSE**, par M. A. WADDINGTON. 1 vol. (Couronné par l'Institut.) 28 fr.

---

*INVENTAIRE ANALYTIQUE DES ARCHIVES DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES

Publié sous les auspices de la Commission des archives diplomatiques

Correspondance politique de MM. de CASTILLON et de MARILLAC, ambassadeurs de France en Angleterre (1537-1542), par M. JEAN KAULEK, avec la collaboration de MM. Louis Farges et Germain Lefèvre-Pontalis. 1 vol. in-8 raisin . . . . . 15 fr.

Papiers de BARTHÉLEMY, ambassadeur de France en Suisse, de 1792 à 1797 par M. Jean KAULEK. 4 vol. in-8 raisin. I. Année 1792, 15 fr. — II. Janvier-août 1793, 15 fr. — III. Septembre 1793 à mars 1794, 18 fr. — IV. Avril 1794 à février 1795. 20 fr.

Correspondance politique de ODET DE SELVE, ambassadeur de France en Angleterre (1546-1549), par M. G. LEFÈVRE-PONTALIS. 1 vol. in-8 raisin . . . . . 15 fr.

Correspondance politique de GUILLAUME PELLICIER, ambassadeur de France à Venise (1540-1542), par M. Alexandre TAUSSERAT-RADEL. 1 fort vol. in-8 raisin . . . . . 40 fr.

Correspondance des Deys d'Alger avec la Cour de France (1759-1833), recueillie par Eug. PLANTET, attaché au Ministère des Affaires étrangères. 2 vol. in-8 raisin avec 2 planches en taille-douce hors texte. 30 fr.

Correspondance des Beys de Tunis et des Consuls de France avec la Cour (1577-1830), recueillie par Eug. PLANTET, publiée sous les auspices du Ministère des Affaires étrangères. 3 vol. in-8 raisin. TOME I (1577-1700). *Épuisé.* — TOME II (1700-1770). 20 fr. — TOME III (1770-1830). 20 fr.

Les introducteurs des Ambassadeurs (1589-1900). 1 vol. in-4, avec figures dans le texte et planches hors texte. 20 fr.

*REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par Th. RIBOT, Membre de l'Institut, Professeur honoraire au Collège de France.

(29e année, 1904.)

Paraît tous les mois, par livraisons de 7 feuilles grand in-8, et forme chaque année deux volumes de 680 pages chacun.

Abonnement : Un an : Paris, **30** fr. — Départements et Etranger, **33** fr.
La livraison, **3** fr.

Les années écoulées, chacune **30** francs, et la livraison, **3** fr.

Tables des matières (1876-1887), in-8...... **3** fr. — (1888-1895), in-8...... **3** fr.

Journal de Psychologie Normale et Pathologique

DIRIGÉ PAR LES DOCTEURS

Pierre JANET et **Georges DUMAS**
Professeur au Collège de France. Chargé de cours à la Sorbonne.

(1re année, 1904.)

Paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8 de 6 feuilles environ.

Abonnement : France et Etranger, **14** fr. — La livraison, **2** fr. **60**.

Le prix d'abonnement est de 12 fr. pour les abonnés de la Revue philosophique.

---

*REVUE HISTORIQUE

Dirigée par G. MONOD

Membre de l'Institut, Maître de conférences à l'École normale,
Président de la section historique et philologique à l'École des hautes études.

(29e année, 1904.)

Paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8 de 15 feuilles et forme par an trois volumes de 500 pages chacun.

Abonnement : Un an : Paris, **30** fr. — Départements et Etranger, **33** fr.
La livraison, **6** fr.

Les années écoulées, chacune **30** fr.; le fascicule, **6** fr. Les fascicules de la 1re année, **9** fr.

TABLES GÉNÉRALES DES MATIÈRES

I. 1876 à 1880. 3 fr.; pour les abonnés, 1 fr. 50 | III. 1886 à 1890. 5 fr.; pour les abonnés, 2 fr. 50
II. 1881 à 1885. 3 fr.; — 1 fr. 50 | IV. 1891 à 1895. 3 fr.; — 1 fr. 50
V. 1896 à 1900. 3 fr.; pour les abonnés, 1 fr. 50

ANNALES DES SCIENCES POLITIQUES

REVUE BIMESTRIELLE

Publiée avec la collaboration des professeurs et des anciens élèves de l'Ecole libre des Sciences politiques

(19e année, 1904.)

COMITÉ DE RÉDACTION : M. Emile BOUTMY, de l'Institut, directeur de l'Ecole; M. R. M. ALF. DE FOVILLE, de l'Institut, conseiller maître à la Cour des comptes; M. R. STOURM, ancien inspecteur des finances et administrateur des Contributions indirectes; M. Alexandre RIBOT, de l'Institut, ancien ministre; M. L. RENAULT, de l'Institut, professeur à la Faculté de droit; M. Albert SOREL, de l'Académie française; M. A. VANDAL, de l'Académie française; M. Aug. ARNAUNÉ, Directeur de la Monnaie; M. Emile BOURGEOIS, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure; Directeurs des groupes de travail, professeurs à l'Ecole.

Rédacteur en chef : M. A. VIALLATE, Prof. à l'Ecole.

Abonnement. — Un an : Paris, **18** fr.; Départements et Etranger, **19** fr.
La livraison, **3** fr. **50**.

Les trois premières années (1886-1887-1888), *chacune* **16** *francs; les livraisons, chacune* **5** *francs; la quatrième* (1889) *et les suivantes, chacune* **18** *francs; les livraisons, chacune* **3** *fr.* **50**.

Revue de l'École d'Anthropologie de Paris

(14e année, 1904.)

Recueil mensuel publié par les professeurs :

MM. CAPITAN (Anthropologie pathologique), Mathias DUVAL (Anthropogénie et Embryologie), Georges HERVÉ (Ethnologie), André LEFÈVRE (Ethnographie et Linguistique), MANOUVRIER (Anthropologie physiologique), MAHOUDEAU (Anthropologie zoologique), SCHRADER (Anthropologie géographique), A. DE MORTILLET (Technique ethnographique), H. THULIÉ, directeur de l'Ecole.

Abonnement : France et Étranger, **10** fr. — Le numéro, **1** fr.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES, 1891-1900. . . . **2** fr.

ANNALES DES SCIENCES PSYCHIQUES

Dirigées par le Dr DARIEX

(14e année, 1904.)

Paraissent tous les deux mois par numéros de quatre feuilles in-8 carré (64 pages)

Abonnement : France et Etranger, **12** fr. — Le numéro, **2** fr. **50**.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Publiée sous la direction de M. Émile ALGLAVE

LISTE DES OUVRAGES

101 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE, OUVRAGES A 6, 9 ET 12 FR.

1. TYNDALL (J.). * **Les Glaciers et les Transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
2. BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in 8. 6e édition. 6 fr.
3. MAREY. * **La Machine animale**, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses fig. 1 vol. in-8. 6e édit. augmentée. 6 fr.
4. BAIN. * **L'Esprit et le Corps.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
5. PETTIGREW. * **La Locomotion chez les animaux**, marche, natation et vol. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
6. HERBERT SPENCER. * **La Science sociale.** 1 v. in-8. 12e édit. 6 fr.
7. SCHMIDT (O.). * **La Descendance de l'homme et le Darwinisme.** 1 vol. in-8, avec fig. 6e édition. 6 fr.
8. MAUDSLEY. * **Le Crime et la Folie.** 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.
9. VAN BENEDEN. * **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART. * **La Conservation de l'énergie**, suivi d'une *Étude sur la nature de la force*, par M. P. de SAINT-ROBERT, avec figures. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
11. DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion.** 1 vol in-8. 10e édition. 6 fr.
12. DUMONT (L.) * **Théorie scientifique de la sensibilité** 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr
13. SCHUTZENBERGER. * **Les Fermentations.** 1 vol. in-8, avec fig. 6e édit. 6 fr.
14. WHITNEY. * **La Vie du langage.** 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
15. COOKE et BERKELEY. * **Les Champignons.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * **Les Sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5e édit. 6 fr.
17. BERTHELOT. * **La Synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.
18. NIEWENGLOWSKI (H.). * **La photographie et la photochimie.** 1 vol. in-8, avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.
19. LUYS. * **Le Cerveau et ses fonctions**, avec fig. 1 v. in-8. 7e édit. 6 fr.
20. STANLEY JEVONS. * **La Monnaie et le Mécanisme de l'échange.** 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
21. FUCHS. * **Les Volcans et les Tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleurs. 5e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. * **Les Camps retranchés et leur rôle dans la défense des États**, avec fig. dans le texte et 2 planches hors texte. 3e édit. *Épuisé.*
23. DE QUATREFAGES. * **L'Espèce humaine.** 1 v. in-8. 13e édit. 6 fr.

24. BLASERNA et HELMHOLTZ. * **Le Son et la Musique**. 1 vol. in-8, avec figures. 5e édition. 6 fr.
25. ROSENTHAL. * **Les Nerfs et les Muscles**. 1 vol. in-8, avec 75 figures. 3e édition. *Epuisé.*
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. * **Principes scientifiques des beaux-arts**. 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4e édition. 6 fr.
27. WURTZ. * **La Théorie atomique**. 1 vol. in-8. 8e édition. 6 fr.
28-29. SECCHI (le père). * **Les Étoiles**. 2 vol. in-8, avec 63 figures dans le texte et 17 pl. en noir et en couleurs hors texte. 3e édit. 12 fr.
30. JOLY. * **L'Homme avant les métaux**. 1 v. in-8, avec fig. 4e éd. *Épuisé.*
31. A. BAIN. * **La Science de l'éducation**. 1 vol. in-8. 9e édit. 6 fr.
32-33. THURSTON (R.). * **Histoire de la machine à vapeur**, précédée d'une Introduction par M. HIRSCH. 2 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte et 16 planches hors texte. 3e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). * **Les Peuples de l'Afrique**. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. *Épuisé.*
35. HERBERT SPENCER. * **Les Bases de la morale évolutionniste**. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. * **L'Écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures 2e édition. 6 fr.
37. DE ROBERTY. * **De la Sociologie**. 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
38. ROOD. * **Théorie scientifique des couleurs**. 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleurs hors texte. 2e édition. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Cryptogames). 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
40-41. CHARLTON BASTIAN. * **Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux**. 2 vol. in-8, avec figures. 2e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. * **Les Illusions des sens et de l'esprit**. 1 vol. in-8, avec figures. 3e édit. 6 fr.
43. YOUNG. * **Le Soleil**. 1 vol. in-8, avec figures. *Épuisé.*
44. DE CANDOLLE. * **L'Origine des plantes cultivées**. 4e éd. 1 v in-8. 6 fr.
45-46. SIR JOHN LUBBOCK. * **Fourmis, abeilles et guêpes**. 2 vol. in-8, avec 65 figures dans le texte et 13 planches hors texte, dont 5 coloriées. *Épuisé.*
47. PERRIER (Edm.). **La Philosophie zoologique avant Darwin**. 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
48. STALLO. * **La Matière et la Physique moderne**. 1 vol. in-8. 3e éd., précédé d'une Introduction par CH. FRIEDEL. 6 fr.
49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments**. 1 vol. in-8. 3e édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.
50. DE MEYER. * **Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage**. 1 vol. in-8, avec 51 figures, précédé d'une Introd. par M. O. CLAVEAU. 6 fr.
51. DE LANESSAN. * **Introduction à l'Étude de la botanique** (le Sapin). 1 vol. in-8. 2e édit., avec 143 figures. 6 fr.
52-53. DE SAPORTA et MARION. * **L'Évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. in-8, avec 136 figures. 12 fr.
54. TROUESSART. * **Les Microbes, les Ferments et les Moisissures**. 1 vol. in-8. 2e édit., avec 107 figures. 6 fr.
55. HARTMANN (R.). * **Les Singes anthropoïdes, et leur organisation comparée à celle de l'homme**. 1 vol. in-8. avec figures. 6 fr.
56. SCHMIDT (O.). * **Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques**. 1 vol. in-8, avec 51 figures. 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. **Le Magnétisme animal**. 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
58-59. ROMANES. * **L'Intelligence des animaux**. 2 v. in-8. 3e édit. 12 fr.
60. LAGRANGE (F.). **Physiol. des exerc. du corps**. 1 v. in-8 7e éd. 6 fr.
61. DREYFUS. * **Évol. des mondes et des sociétés**. 1 v. in-8 3e édit. 6 fr.
62. DAUBRÉE. * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes**. 1 vol. in-8, avec 85 fig. dans le texte. 2e édit. 6 fr.

63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * **L'Homme préhistorique**. 2 vol. in-8, avec 228 figures dans le texte. 4e édit. 12 fr.
65. RICHET (CH.). **La Chaleur animale**. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). * **La Période glaciaire**. 1 vol. in-8, avec 105 figures et 2 cartes. *Épuisé.*
67. BEAUNIS (H.). **Les Sensations internes**. 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique**, d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2e édit. 6 fr.
69. BERTHELOT. * **La Révol. chimique, Lavoisier**. 1 vol. in-8. 2e éd. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * **Les Sens et l'instinct chez les animaux**, principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 figures. 6 fr.
71. STARCKE. * **La Famille primitive**. 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING. * **Les Virus**. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
73. TOPINARD. * **L'Homme dans la Nature**. 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
74. BINET (Alf.). * **Les Altérations de la personnalité**. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.). * **Darwin et ses précurseurs français**. 1 vol. in-8. 2e édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.). * **Les Races et les langues**. 1 vol. in-8. 6 fr.
77-78. DE QUATREFAGES (A.). * **Les Émules de Darwin**. 2 vol. in-8, avec préfaces de MM. E. PERRIER et HAMY. 12 fr.
79. BRUNACHE (P.). * **Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad**. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
80. ANGOT (A.). * **Les Aurores polaires**. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
81. JACCARD. * **Le pétrole, le bitume et l'asphalte** au point de vue géologique. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
82. MEUNIER (Stan.). * **La Géologie comparée**. 2e éd. In-8, avec fig. 6 fr.
83. LE DANTEC. * **Théorie nouvelle de la vie**. 2e éd. 1 v. in-8, avec fig. 6 fr.
84. DE LANESSAN. * **Principes de colonisation**. 1 vol. in-8. 6 fr.
85. DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. * **L'évolution régressive en biologie et en sociologie**. 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
86. MORTILLET (G. de). * **Formation de la Nation française**. 2e édit. 1 vol. in-8, avec 150 gravures et 18 cartes. 6 fr.
87. ROCHÉ (G.). * **La Culture des Mers** (piscifacture, pisciculture, ostréiculture). 1 vol. in-8, avec 81 gravures. 6 fr.
88. COSTANTIN (J.). * **Les Végétaux et les Milieux cosmiques** (adaptation, évolution). 1 vol. in-8, avec 171 gravures. 6 fr.
89. LE DANTEC. **L'évolution individuelle et l'hérédité**. 1 vol. in-8. 6 fr.
90. GUIGNET et GARNIER. * **La Céramique ancienne et moderne**. 1 vol., avec grav. 6 fr.
91. GELLÉ (E.-M.). * **L'audition et ses organes**. 1 v. in-8, avec gr. 6 fr.
92. MEUNIER (St.). * **La Géologie expérimentale**. 2e éd. In-8, av. gr. 6 fr.
93. COSTANTIN (J.). * **La Nature tropicale**. 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.
94. GROSSE (E.). * **Les débuts de l'art**. Introduction de L. MARILLIER. 1 vol in-8, avec 32 gravures dans le texte et 3 pl. hors texte. 6 fr.
95. GRASSET (J.). **Les Maladies de l'orientation et de l'équilibre**. 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
96. DEMENŸ (G.). * **Les bases scientifiques de l'éducation physique**. 1 vol. in-8, avec 196 gravures. 6 fr.
97. MALMÉJAC (F.). * **L'eau dans l'alimentation**. 1 v. in-8, av. grav. 6 fr.
98. MEUNIER (Stan.). * **La géologie générale**. 1 v. in-8, av. grav. 6 fr.
99. DEMENŸ (G.). **Mécanisme et éducation des mouvements**. 1 vol. in-8, avec 565 gravures. 9 fr.
100. BOURDEAU (L.). **Histoire de l'habillement et de la parure**. 1 vol. in-8. 6 fr.
101. MOSSO (A.). **L'esprit dispos et le corps robuste**. 1 vol. in-8. 6 fr.

LISTE PAR ORDRE DE MATIÈRES DES VOLUMES

COMPOSANT LA

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

(101 volumes parus)

PHYSIOLOGIE

LE DANTEC. Théorie nouvelle de la vie.
GELLÉ (E.-M.). L'audition et ses organes, *ill.*
BINET et FÉRÉ. Le Magnétisme animal, *illustré.*
BINET. Les Altérations de la personnalité, *illustré.*
BERNSTEIN. Les Sens, *illustré.*
MAREY. La Machine animale, *illustré.*
PETTIGREW. La Locomotion chez les animaux, *ill.*
JAMES SULLY. Les Illusions des sens et de l'esprit, *illustré.*
DE MEYER. Les Organes de la parole, *illustré.*
LAGRANGE. Physiologie des exercices du corps.
RICHET (Ch.). La Chaleur animale, *illustré.*
BEAUNIS. Les Sensations internes.
ARLOING. Les Virus, *illustré.*
DEMENŸ. Bases scientifiques de l'éducation physique, *illustré.* 9 fr.
DEMENŸ. Mécanisme et éducation des mouvements, *illustré.*

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

ROMANES. L'Intelligence des animaux. 2 vol. *illust.*
LUYS. Le Cerveau et ses fonctions, *illustré.*
CHARLTON BASTIAN. Le Cerveau et la Pensée chez l'homme et les animaux. 2 vol. *illustrés.*
BAIN. L'Esprit et le Corps.
MAUDSLEY. Le Crime et la Folie.
LÉON DUMONT. Théorie scientifique de la sensibilité.
PERRIER. La Philosophie zoologique avant Darwin.
STALLO. La Matière et la Physique moderne.
MANTEGAZZA. La Physionomie et l'Expression des sentiments, *illustré.*
DREYFUS. L'Évolution des mondes et des sociétés.
LUBBOCK. Les Sens et l'Instinct chez les animaux, *illustré.*
LE DANTEC. L'évolution individuelle et l'hérédité.
GRASSET. Les maladies de l'orientation et de l'équilibre, *illustré.*

ANTHROPOLOGIE

MORTILLET (G. DE). Formation de la nation française, *illustré.*
DE QUATREFAGES. L'Espèce humaine.
LUBBOCK. L'Homme préhistorique. 2 vol. *illustrés.*
CARTAILHAC. La France préhistorique, *illustré.*
TOPINARD. L'Homme dans la nature, *illustré.*
LEFÈVRE. Les Races et les langues.
BRUNACHE. Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad, *illustré.*

ZOOLOGIE

ROCHÉ (G.). La Culture des mers, *illustré.*
SCHMIDT. Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques, *illustré.*
SCHMIDT. Descendance et Darwinisme, *illustré.*
HUXLEY. L'Écrevisse (Introduction à la zoologie), *illustré.*
VAN BENEDEN. Les Commensaux et les Parasites du règne animal, *illustré.*
LUBBOCK. Fourmis, Abeilles et Guêpes. 2 vol. *illustrés.*
TROUESSART. Les Microbes, les Ferments et les Moisissures, *illustré.*
HARTMANN. Les Singes anthropoïdes et leur organisation comparée à celle de l'homme, *illustré.*
DE QUATREFAGES. Darwin et ses précurseurs français.
DE QUATREFAGES. Les Emules de Darwin. 2 vol.

BOTANIQUE — GÉOLOGIE

DE SAPORTA et MARION. L'Évolution du règne végétal (les Cryptogames), *illustré.*
DE SAPORTA et MARION. L'Evolution du règne végétal (les Phanérogames). 2 vol. *illustrés.*
COOKE et BERKELEY. Les Champignons, *illustré.*
DE CANDOLLE. Origine des plantes cultivées.
DE LANESSAN. Le Sapin (Introduction à la botanique), *illustré.*
FUCHS. Volcans et Tremblements de terre, *illustré.*
DAUBRÉE. Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes, *illustré.*
JACCARD. Le Pétrole, l'Asphalte et le Bitume, *ill.*
MEUNIER (ST.). La Géologie comparée, *illustré.*
MEUNIER (ST.). La Géologie expérimentale, *ill.*
MEUNIER (ST.). La Géologie générale, *illustré.*
COSTANTIN (J.) Les Végétaux et les milieux cosmiques, *illustré.*
COSTANTIN (J.). La Nature tropicale, *illustré.*

CHIMIE

WURTZ. La Théorie atomique.
BERTHELOT. La Synthèse chimique.
BERTHELOT. La Révolution chimique : Lavoisier
SCHUTZENBERGER. Les Fermentations, *illustré.*
MALMÉJAC. L'Eau dans l'alimentation, *illustré.*

ASTRONOMIE — MÉCANIQUE

SECCHI (le Père). Les Étoiles. 2 vol. *illustrés.*
YOUNG. Le Soleil, *illustré.*
ANGOT. Les Aurores polaires, *illustré.*
THURSTON. Histoire de la machine à vapeur. 2 v. *ill*

PHYSIQUE

BALFOUR STEWART. La Conservation de l'énergie, *illustré.*
TYNDALL. Les Glaciers et les Transformations de l'eau, *illustré.*

THÉORIE DES BEAUX-ARTS

GROSSE. Les débuts de l'art, *illustré.*
GUIGNET et GARNIER. La Céramique ancienne et moderne, *illustré.*
BRUCKE et HELMHOLTZ. Principes scientifiques des beaux-arts, *illustré.*
ROOD. Théorie scientifique des couleurs, *illustré.*
P. BLASERNA et HELMHOLTZ. Le Son et la Musique, *illustré.*

SCIENCES SOCIALES

HERBERT SPENCER. Introduction à la science sociale.
HERBERT SPENCER. Les Bases de la morale évolutionniste.
A. BAIN. La Science de l'éducation.
DE LANESSAN. Principes de colonisation.
DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. L'Evolution régressive en biologie et en sociologie, *illustré.*
BAGEHOT. Lois scientifiques du développement des nations.
DE ROBERTY. La Sociologie.
DRAPER. Les Conflits de la science et de la religion.
STANLEY JEVONS. La Monnaie et le Mécanisme de l'échange.
WHITNEY. La Vie du langage.
STARCKE. La Famille primitive, ses origines, son développement.
BOURDEAU. Hist. de l'habillement et de la parure.
MOSSO (A.). Esprit dispos et corps robuste.

Tous les volumes 6 fr., sauf DÉMENŸ. *Mécanisme*, à 9 fr.

RÉCENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES, PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES
qui ne se trouvent pas dans les collections précédentes.

ALAUX. **Esquisse d'une philosophie de l'être.** In-8. 1 fr.
— **Les Problèmes religieux au XIXe siècle.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— **Philosophie morale et politique,** in-8. 1893. 7 fr. 50
— **Théorie de l'âme humaine.** 1 vol. in-8. 1895. 10 fr. (Voy. p. 2.)
— **Dieu et le Monde.** *Essai de phil. première.* 1901. 1 vol. in-12. 2 fr. 50
ALTMEYER. **Les Précurs. de la réforme aux Pays-Bas** 2 v. in-8. 12 fr.
AMIABLE (Louis). **Une loge maçonnique d'avant 1789.** 1 v. in-8. 6 fr.
Annales de sociologie et mouvement sociologique (Première année, 1900-1901), publ. par la Soc. belge de Sociologie. 1 vol. in-8. 1903. 12 fr.
ANSIAUX (M.). **Heures de travail et salaires,** in-8. 1896. 5 fr.
ARNAUNÉ (A.), directeur de la Monnaie. **La monnaie, le crédit et le change,** 2e édition, revue et augmentée. 1 vol. in-8. 1902. 8 fr.
ARRÉAT. **Une Éducation intellectuelle.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— **Journal d'un philosophe.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2 et 5.)
AZAM. **Hypnotisme et double conscience.** 1 vol. in-8. 9 fr.
BAISSAC (J.). **Les Origines de la religion.** 2 vol. in-8. 12 fr.
BALFOUR STEWART et TAIT. **L'Univers invisible.** 1 vol. in-8. 7 fr.
BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE. (Voy. pages 6 et 11, ARISTOTE.)
— ***Victor Cousin,** sa vie, sa correspondance. 3 vol. in-8. 1895. 30 fr.
BERNATH (de). **Cléopatre.** *Sa vie, son règne.* 1 vol in-8. 1903. 8 fr.
BERTAULD (P.-A.). **Positivisme et philos. scientif.** In-12. 1899. 3 fr. 50
BERTON (H.), docteur en droit. **L'évolution constitutionnelle du second empire.** Doctrines, textes, histoire. 1 fort vol. in-8. 1900. 12 fr.
BLONDEAU (C.). **L'absolu et sa loi constitutive.** 1 vol. in-8. 1897. 6 fr.
BLUM (E.), agrégé de philosophie. **La Déclaration des Droits de l'homme.** Texte et commentaire. Préface de M. G. COMPAYRÉ, recteur de l'Académie de Lyon. 1 vol. in-8. 1902. 3 fr. 75
BOILLEY (P.). **La Législation internationale du travail.** In-12. 3 fr.
— **Les trois socialismes** : anarchisme, collectivisme, réformisme. 3 fr. 50
— **De la production industrielle.** In-12. 1899. 2 fr. 50
BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences.** 2 vol. in-8. 20 fr.
— **La Conquête du monde animal.** In-8. 5 fr.
— **La Conquête du monde végétal.** In-8. 1893. 5 fr.
— **L'Histoire et les historiens.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50
— ***Histoire de l'alimentation.** 1894. 1 vol. in-8. 5 fr. (V. p. 6.)
BOUSREZ (L.). **L'Anjou aux âges de la Pierre et du Bronze.** 1 vol. gr. in-8, avec pl. h. texte. 1897. 3 fr. 50
BOUTROUX (Em.). ***De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie.** 1 vol. in-8. 1895. 2 fr. 50. (V. p. 2 et 6.)
BRANDON-SALVADOR (Mme). **A travers les moissons.** *Ancien Test. Talmud. Apocryphes. Poètes et moralistes juifs du moyen âge.* In-16. 1903. 4 fr.
BRASSEUR. **La question sociale.** 1 vol. in-8. 1900. 7 fr. 50
BROOKS ADAMS. **Loi de la civilisat. et de la décad.** In-8. 1899. 7 fr. 50
BUCHER (Karl). **Etudes d'histoire et d'économie polit.** In-8. 1901. 6 fr.
BUNGE (N.-Ch.). **Littérature poli-économique.** 1 vol. in-8. 1898. 7 fr. 50
BUNGE (C. O.). **Psychologie individuelle et sociale.** In-16. 1904. 3 fr.
CARDON (G.). ***Les Fondateurs de l'Université de Douai.** In-8. 10 fr.
CLAMAGERAN. **La Réaction économique et la démocratie.** In-18. 1 fr. 25
— **La lutte contre le mal.** 1 vol. in-18. 1897. 3 fr. 50
COIGNET (Mme C). **Victor Considérant.** 1 vol. in-8. 1895. 2 fr. 50
COLLIGNON (A.). ***Diderot,** sa vie et sa correspondance. In-12. 1895. 3 fr. 50
COMBARIEU (J.). ***Les rapports de la musique et de la poésie** considérés au point de vue de l'expression. 1 vol. in-8. 1893. 7 fr. 50
CONGRÈS :
Éducation sociale (Congrès de l'), Paris 1900. 1 vol. in-8. 1901. 10 fr.

Psychologie (IVe Congrès international), Paris 1900. 1 vol in-8. 1901. 20 fr.

Sciences sociales (**Premier Congrès de l'enseignement des**). Paris 1900. 1 vol. in-8. 1901. 7 fr. 50

COSTE (Ad.). **Hygiène sociale contre le paupérisme**. In-8. 6 fr.

— **Nouvel exposé d'économie politique et de physiologie sociale**. In-18. 3 fr. 50 (Voy. p. 2, 6 et 30.)

COUTURAT (Louis). ***De l'infini mathématique**. In-8. 1896. 12 fr.

DANY (G.), docteur en droit. ***Les Idées politiques en Pologne à la fin du XVIIIe siècle**. *La Constit. du 3 mai* 1793, in-8, 1901. 6 fr.

DAREL (Th.). **La Folie.** *Ses causes. Sa thérapeutique.* 1901, in-12. 4 fr.

— **Le peuple-roi**. *Essai de sociologie universaliste.* In-8. 1904. 3 fr. 50

DAURIAC. **Croyance et réalité**. 1 vol. in-18. 1889. 3 fr. 50

— **Le Réalisme de Reid.** In-8. 1 fr. (V. p. 2 et 6.)

DAUZAT (A.), docteur en droit. **Du Rôle des Chambres en matière de traités internationaux**. 1 vol. grand in-8. 1899. 5 fr. (V. p. 18.)

DEFOURNY (M.). **La sociologie positiviste**. *Auguste Comte*. In-8. 1902. 6 fr.

DERAISMES (Mlle Maria). **Œuvres complètes.** 4 vol. Chacun. 3 fr. 50

DESCHAMPS. **Principes de morale sociale**. 1 vol. in-8. 1903. 3 fr. 50.

DESPAUX. **Genèse de la matière et de l'énergie**. In-8. 1900. 4 fr.

DOLLOT (R.), docteur en droit. **Les origines de la neutralité de la Belgique** (1609-1830). 1 vol. in-8. 1902. 10 fr.

DOUHÉRET. ***Idéologie**, discours sur la philos. prem. In-18. 1900. 1 fr. 25

DROZ (Numa). **Etudes et portraits politiques**. 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50

— **Essais économiques**. 1 vol. in-8. 1896. 7 fr. 50

— **La démocratie fédérative et le socialisme d'État**. In-12. 1 fr.

DUBUC (P.). ***Essai sur la méthode en métaphysique**. 1 vol. in-8. 5 fr.

DUGAS (L.). ***L'amitié antique**. 1 vol. in-8. 1895. 7 fr. 50 (V. p. 2.)

DUNAN. ***Sur les formes à priori de la sensibilité**. 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Zénon d'Élée et le mouvement**. In-8. 1 fr. 50 (V. p. 2.)

DUNANT (E.). **Les relations diplomatiques de la France et de la République helvétique** (1798-1803). 1 vol. in-8. 1902. 20 fr.

DU POTET. **Traité complet de magnétisme**. 5e éd. 1 vol. in-8. 8 fr.

— **Manuel de l'étudiant magnétiseur**. 6e éd., gr. in-18, avec fig. 3 fr. 50

— **Le magnétisme opposé à la médecine**. 1 vol. in-8. 6 fr.

DUPUY (Paul). **Les fondements de la morale**. In-8. 1900. 5 fr.

— **Méthodes et concepts**. 1 vol. in-8. 1903. 5 fr.

***Entre Camarades**. Ouvr. publié par la Soc. des anciens élèves de la Faculté des lettres de l'Univ. de Paris. *Histoire, littératures ancienne, française, étrangère, philologie, philosophie, journalisme.* 1901, in-8. 10 fr.

ESPINAS (A.). ***Les Origines de la technologie**. 1 vol. in-8. 1897. 5 fr.

FEDERICI. **Les Lois du progrès**. 2 vol. in-8. Chacun. 6 fr.

FERRÈRE (F.). **La situation religieuse de l'Afrique romaine** depuis la fin du IVe siècle jusqu'à l'invasion des Vandales. 1 v. in-8. 1898. 7 fr. 50

FERRIÈRE (Em.). **Les Apôtres**, essai d'histoire religieuse. 1 vol. in-12. 4 fr. 50

— **L'Ame est la fonction du cerveau**. 2 volumes in-18. 7 fr.

— **Le Paganisme des Hébreux**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **La Matière et l'Énergie**. 1 vol. in-18. 4 fr. 50

— **L'Ame et la Vie**. 1 vol. in-18. 4 fr. 50

— **Les Mythes de la Bible**. 1 vol. in-18. 1893. 3 fr. 50

— **La Cause première d'après les données expérim**. In-18. 1896. 3 fr. 50

— **Étymologie de 400 prénoms**. In-18. 1898. 1 fr. 50 (V. p. 11 et 30).

FLEURY (M. de). **Introd. à la méd. de l'Esprit**. in-8. 6e éd. 7 fr. 50 (V. p. 3.)

FLOURNOY. **Des phénomènes de synopsie**. In-8. 1893. 6 fr.

— **Des Indes à la planète Mars**. 1 vol. in-8, avec grav. 3e éd. 1900. 8 fr.

— **Nouv. observ. sur un cas de somnambulisme**. In 8. 1902. 5 fr.

Fondation universitaire de Belleville (La). Ch. GIDE. *Tr. intellect. et tr. manuel.*—J. BARDOUX. *Prem. efforts et prem. année*. 1901. In-16. 1 fr. 50

GELEY (V.). **Les preuves du transformisme et les enseignements de la doctrine évolutionniste**. 1 vol. in-8. 1901. 6 fr.

GOBLET D'ALVIELLA. **L'Idée de Dieu**, d'après l'anthr. et l'histoire. In-8. 6 fr.

— **La représentation proportionnelle en Belgique**, 1900. 4 fr. 50

GOURD. **Le Phénomène**. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

GREEF (Guillaume de). **Introduction à la Sociologie**. 2 vol. in-8. 10 fr.

— **L'évol. des croyances et des doctr. polit.** In-12. 1895. 4 fr. (V. p. 3 et 7.)

GRIMAUX (Ed.). ***Lavoisier** (1743-1794), d'après sa correspondance et divers documents inédits. 1 vol. gr. in-8, avec gravures. 3e éd. 1898. 15 fr.

GRIVEAU (M.). **Les Éléments du beau**. In-18. 4 fr. 50

— **La Sphère de beauté**, 1901. 1 vol. in-8. 10 fr.

GUYAU. **Vers d'un philosophe**. In-18. 3e édit. 3 fr. 50 (Voy. p. 3, 7 et 11.)

GYEL (Dr E.). **L'être subconscient**. 1 vol. in-8. 1899. 4 fr.

HALLEUX (J.). **Les principes du positivisme contemporain**, exposé et critique. (Ouvrage récompensé par l'Institut). 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

— **L'Evolutionnisme en morale** (*H. Spencer*). In-12. 1901. 3 fr. 50

HARRACA (J.-M.). **Contribution à l'étude de l'Hérédité et des principes de la formation des races**. 1 vol. in-18. 1898. 2 fr.

HENNEGUY (Félix). **Le Sphinx**. Poèmes dramatiques. 1 v. in-18. 1899. 3 fr. 50

— **Les Aïeux**. Poèmes dramatiques. 1 vol. in-18. 1901. 3 fr. 50

HIRTH (G.). **La Vue plastique, fonction de l'écorce cérébrale**. In-8. Trad. de l'allem. par L. ARRÉAT, avec grav. et 34 pl. 8 fr. (Voy. p. 7.)

— **Pourquoi sommes nous distraits?** 1 vol. in-8. 1895. 2 fr.

HOCQUART (E.). **L'Art de juger le caractère des hommes sur leur écriture**, préface de J. CRÉPIEUX-JAMIN. Br. in-8. 1898. 1 fr.

HORVATH, KARDOS et ENDRODI. ***Histoire de la littérature hongroise**, adapté du hongrois par J. KONT. Gr. in-8, avec gr. 1900. Br. 10 fr. Rel. 15 fr.

ICARD. **Paradoxes ou vérités**. 1 vol. in-12. 1895. 3 fr. 50

JOURDY (Général). **L'instruction de l'armée française**, de 1815 à 1902. 1 vol. in-16. 1903. 3 fr. 50

JOYAU. **De l'invention dans les arts et dans les sciences**. 1 v. in-8. 5 fr.

— **Essai sur la liberté morale**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

KARPPE (S.), docteur ès lettres. **Les origines et la nature du Zohar**, précédé d'une *Etude sur l'histoire de la Kabbale*. 1901. in-8. 7 fr. 50

KAUFMANN. **La cause finale et son importance**. In-12. 2 fr. 50

KINGSFORD (A.) et MAITLAND (E.). **La Voie parfaite ou le Christ ésotérique**, précédé d'une préface d'Edouard SCHURÉ. 1 vol. in-8. 1892. 6 fr.

KOSTYLEFF. **L'Esquisse d'une évolution dans l'histoire de la philosophie**. 1 vol. in-16. 1903. 2 fr. 50

KUFFERATH (Maurice). **Musiciens et philosophes**. (Tolstoï, Schopenhauer, Nietzsche, Richard Wagner). 1 vol. in-12. 1899. 3 fr. 50

LAFONTAINE. **L'art de magnétiser**. 7e édit. 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Mémoires d'un magnétiseur**. 2 vol. gr. in-18. 7 fr.

LANESSAN (de). **Le Programme maritime de 1900-1906**. In-12. 2e éd. 1903. 3 fr. 50

LAVELEYE (Em. de). **De l'avenir des peuples catholiques**. In-8. 25 c.

— **Essais et Études**. Première série (1861-1875). — Deuxième série (1875-1882). — Troisième série (1892-1894). Chaque vol. in-8. 7 fr. 50

LEMAIRE (P.). **Le cartésianisme chez les Bénédictins**. In-8. 6 fr. 50

LEMAITRE (J.), professeur au Collège de Genève. **Audition colorée et Phénomènes connexes observés chez des écoliers**. In-12. 1900. 4 fr.

LETAINTURIER (J.). **Le socialisme devant le bon sens**. In-18. 1 fr. 50

LEVI (Eliphas). **Dogme et rituel de la haute magie**. 3e édit. 2 vol. in-8, avec 24 figures. 18 fr.

— **Histoire de la magie**. Nouvelle édit. 1 vol. in-8, avec 90 fig. 12 fr.

— **La clef des grands mystères**. 1 vol. in-8, avec 22 pl. 12 fr.

— **La science des esprits**. 1 vol. 7 fr.

LÉVY (Albert). ***Psychologie du caractère**. In-8. 1896. 5 fr.

LÉVY-SCHNEIDER (L.), docteur ès lettres. **Le conventionnel Jeanbon Saint-André** (1749-1813). 1901. 2 vol. in-8. 15 fr.

LICHTENBERGER (A.). **Le socialisme au XVIIIe siècle**. In-8. 1895. 7 fr. 50

MABILLEAU (L.). ***Histoire de la philos. atomistique**. In-8. 1895. 12 fr.
MAINDRON (Ernest). ***L'Académie des sciences** (Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut). In-8 cavalier, 53 grav., portraits, plans. 8 pl. hors texte et 2 autographes 12 fr.
MALCOLM MAC COLL. **Le Sultan et les grandes puissances**. In-8. 5 fr.
MANACÉINE (Marie de). **L'anarchie passive et Tolstoï**. In-18. 2 fr.
MANDOUL (J.) **Un homme d'État italien: Joseph de Maistre**. In-8. 8 fr.
MARIÉTAN (J.). **Problème de la classification des sciences, d'Aristote à saint Thomas**. 1 vol. in-8. 1901 3 fr.
MARSAUCHE (L.). **La Confédération helvétique d'après la Constitution**, préface de M. Frédéric Passy. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
MATAGRIN **L'esthétique de Lotze**. 1 vol. in-12. 1900. 2 fr.
MATTEUZZI. **Les facteurs de l'évolution des peuples**. In-8. 1900. 6 fr.
MERCIER (Mgr). **Les origines de la psych. contemp**. In-12. 1898. 5 fr.
— **La Définition philosophique de la vie**. Broch. in-8. 1899. 1 fr. 50
MILHAUD (G.) ***Le positiv. et le progrès de l'esprit**. In-12. 1902. 2 fr. 50
MISMER (Ch.). **Principes sociologiques**. 1 vol. in-8. 2e éd. 1897. 5 fr.
MONCALM. **Origine de la pensée et de la parole**. In-8. 1899. 5 fr.
MONNIER (Marcel). ***Le drame chinois**. 1 vol. in-16. 1900. 2 fr. 50
MONTIER (Amand). **Robert Lindet**, grand in-8. 1899. 10 fr.
MORIAUD (P.). **La liberté et la conduite humaine** In-12. 1897. 3 fr. 50
NEPLUYEFF (N. de). **La confrérie ouvrière et ses écoles**, in-12. 2 fr.
NODET (V.). **Les agnoscies, la cécité psychique**. In-8. 1899. 4 fr.
NOVICOW (J.). **La Question d'Alsace-Lorraine**. In-8. 1 fr. (V. p. 4, 9 et 17.)
— **La Fédération de l'Europe**. 1 vol. in-18. 2e édit. 1901. 3 fr. 50
— **L'affranchissement de la femme**. 1 vol. in-16. 1903. 3 fr.
PARIS (comte de). **Les Associations ouvrières en Angleterre** (Trades-unions). 1 vol. in-18. 7e édit. 1 fr. — Édition sur papier fort. 2 fr. 50
PAUL-BONCOUR (J.). **Le fédéralisme économique**, préf. de M. WALDECK-ROUSSEAU. 1 vol. in-8. 2e édition. 1901. 6 fr.
PAULHAN (Fr.). **Le Nouveau mysticisme**. 1 vol in-18. 1891. 2 fr. 50
PELLETAN (Eugène). ***La Naissance d'une ville** (Royan). In-18. 2 fr.
— ***Jarousseau, le pasteur du désert**. 1 vol. in-18. 2 fr.
— ***Un Roi philosophe**: *Frédéric le Grand*. In-18. 3 fr. 50
— **Droits de l'homme**. 1 vol. in-12. 3 fr. 50
— **Profession de foi du XIXe siècle** In-12. 3 fr. 50 (V. p. 30.)
PEREZ (Bernard). **Mes deux chats**. In-12, 2e édition. 1 fr. 50
— **Jacotot et sa Méthode d'émancipation intellect**. In-18. 3 fr.
— **Dictionnaire abrégé de philosophie**. 1893. in-12. 1 fr. 50 (V. p. 9.)
PHILBERT (Louis). **Le Rire**. In-8. (Cour. par l'Académie française.) 7 fr. 50
PHILIPPE (J.) **Lucrèce dans la théologie chrétienne**. In-8. 2 fr. 50
PIAT (C.). **L'Intellect actif**. 1 vol. in-8. 4 fr. (V. p. 9, 12, 13.)
— **L'Idée ou critique du Kantisme**. 2e édition 1901. 1 vol. in-8. 6 fr.
PICARD (Ch.). **Sémites et Aryens** (1893). In-18. 1 fr. 50
PICARD (E.). **Le Droit pur**. 1 v. in-8. 1899. 7 fr. 50
PICAVET (F.). **La Mettrie et la crit. allem**. 1889. In-8. 1 fr. (V. p. 9.)
PICTET (Raoul). **Étude critique du matérialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale**. 1 vol. gr. in-8. 1896. 10 fr.
PINLOCHE (A.), professeur honoraire de l'Université de Lille. ***Pestalozzi et l'éducation populaire moderne**. 1 vol. in-12. 1902. 2 fr. 50
POEY. **Littré et Auguste Comte**. 1 vol. in-18 3 fr. 50
PORT. **La Légende de Cathelineau**. In-8. 5 fr.
***Pour et contre l'enseignement philosophique**, par MM. VANDEREM (Fernand), RIBOT (Th.), BOUTROUX (E.), MARION (H.), JANET (P.), FOUILLÉE (A.); MONOD (G.), LYON (Georges), MARILLIER (L.), CLAMADIEU (abbé), BOURDEAU (J.), LACAZE (G.), TAINE (H.). 1894. In-18. 2 fr.
PRAT (Louis). **Le mystère de Platon (Aglaophamos)**. 1 v. in-8. 1900. 4 fr.
— **L'Art et la beauté (Kalliklès)**. 1 vol. in-8. 1903. 5 fr.
PRÉAUBERT. **La vie, mode de mouvement**. In-8. 1897. 5 fr.

PRINS (Ad.). **L'organisation de la liberté**. 1 vol. in-8. 1895. 4 fr.
PUJO (Maurice). ***Le règne de la grâce**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
RATAZZI (Mme). **Emilio Castelar**. In-8, avec illustr., portr. 1899. 3 fr. 50
RAYMOND (P.). **L'arrondissement d'Uzès avant l'Histoire**. In-8. 6 fr.
RENOUVIER, de l'Inst. **Uchronie**. *Utopie dans l'Histoire*. 2e é. 1901. In-8. 7 50
RIBERT (L.). **Essai d'une philosophie nouvelle**. 1 vol. in-8. 1898. 6 fr.
RIBOT (Paul). **Spiritualisme et Matérialisme**. 2e éd. 1 vol. in-8. 6 fr.
ROBERTY (J.-E.) **Auguste Bouvier**, pasteur et théologien protestant. 1826-1893. 1 fort vol. in-12. 1901. 3 fr. 50
ROISEL. **Chronologie des temps préhistoriques**. In-12. 1900. 1 fr.
ROTT (Ed.). **La représentation diplomatique de la France auprès des cantons suisses confédérés**. T. I (1498-1559). 1 vol. gr. in-8. 1900, 12 fr. — T. II (1559-1610). 1 vol. gr. in-8. 1902. 15 fr.
RUTE (Marie-Letizia de). **Lettres d'une voyageuse**. In-8. 1896. 3 fr.
SANDERVAL (O. de). **De l'Absolu**. La loi de vie. 1 vol. in-8. 2e éd. 5 fr.
— **Kahel. Le Soudan français**. In-8, avec gravures et cartes. 8 fr.
SAUSSURE (L. de). ***Psychol. de la colonisation franç**. In-12. 3 fr. 50
SAYOUS (E.), ***Histoire générale des Hongrois**. 2e éd. revisée. 1 vol. grand in-8, avec grav. et pl. hors texte. 1900. Br. 15 fr. Relié 20 fr.
SCHINZ (W.). **Problème de la tragéd. en Allemagne**. In-8. 1903. 1 fr. 25
SECRÉTAN (Ch.). **Études sociales**. 1889. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **Les Droits de l'humanité**. 1 vol. in-18. 1891. 3 fr. 50
— **La Croyance et la civilisation**. 1 vol. in-18. 2e édit. 1891. 3 fr. 50
— **Mon Utopie**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
— **Le Principe de la morale**. 1 vol. in-8. 2e éd. 7 fr. 50
— **Essais de philosophie et de littérature**. 1 vol. in-12. 1896. 3 fr. 50
SECRÉTAN (H.). **La Société et la morale**. 1 vol. in-12. 1897. 3 fr. 50
SKARZYNSKI (L.). ***Le progrès social à la fin du XIXe siècle**. Préface de M. LÉON BOURGEOIS. 1901. 1 vol in-12. 4 fr. 50
SOLOWEITSCHEK (Leonty). **Un prolétariat méconnu**, étude sur la situation sociale et économique des ouvriers juifs. 1 vol. in-8. 1898. 2 fr. 50
SOREL (Albert), de l'Acad. franç. **Traité de Paris de 1815**. In-8. 4 fr. 50
SPIR (A.). **Esquisses de philosophie critique**. 1 vol. in-18. 2 fr. 50
— **Nouvelles esquisses de philosophie critique**. In-8. 1899. 3 fr. 50
STOCQUART (Emile). **Le contrat de travail**. In-12. 1895. 3 fr.
TEMMERMAN, Directeur d'École normale. **Notions de psychologie** appliquées à la pédagogie et à la didactique. In-8, avec fig. 1903. 3 fr.
TERQUEM (A.). **Science romaine à l'époque d'Auguste**. In-8. 3 fr.
TISSOT **Principes de morale**. 1 vol. in-8. 6 fr. (Voy. p. 11.)
VACHEROT. **La Science et la Métaphysique**. 3 vol. in-18. 10 fr. 50
VAN BIERVLIET (J.-J.). **Psychologie humaine**. 1 vol. in-8. 8 fr.
— **La Mémoire**. Br. in-8. 1893. 2 fr.
— **Etudes de psychologie**. 1 vol. in-8. 1901. 4 fr.
— **Causeries pschologiques**. 1 vol. in-8. 19.2. 3 fr.
VIALLATE (A.). **Chamberlain**. In-12, préface de E. BOUTMY. 2 fr. 50
VIALLET (C.-Paul). **Je pense, donc je suis**. In-12. 1896. 2 fr. 50
VIGOUREUX (Ch.). **L'Avenir de l'Europe** au double point de vue de la politique de sentiment et de la politique d'intérêt. 1892. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
WEIL (Denis). **Droit d'association et Droit de réunion**. In-12. 3 fr. 50
— **Élections législatives**, législation et mœurs. 1 vol. in-18. 1895. 3 fr. 50
WUARIN (L.). **Le Contribuable**. 1 vol. in-16. 3 fr. 50
WULF (M. de). **Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révol. franç**. In-8. 5 fr.
— **Sur l'esthétique de saint Thomas d'Aquin**. In-8. 1 fr. 50
ZIESING (Th.). **Érasme ou Salignac**. Étude sur la lettre de François Rabelais. 1 vol. gr. in-8. 4 fr.
ZOLLA (D.). **Les questions agricoles d'hier et d'aujourd'hui**. 1894, 1895. 2 vol. in-12. Chacun. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE UTILE

HISTOIRE. — GÉOGRAPHIE. — SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES. — ENSEIGNEMENT. ÉCONOMIE POLITIQUE ET DOMESTIQUE. — ARTS. — DROIT USUEL.

125 élégants volumes in-32, de 192 pages chacun.

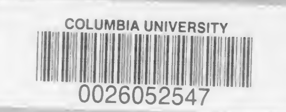
Le volume broché, **60** centimes; en cartonnage anglais, **1** franc.

1. **Morand**. Introduction à l'étude des sciences physiques. 6ᵉ édit.
2. **Cruveilhier**. Hygiène générale. 9ᵉ édit.
3. **Corbon**. De l'enseignement professionnel. 4ᵉ édit.
4. **L. Pichat**. L'art et les artistes en France. 5ᵉ édit.
5. **Buchez**. Les Mérovingiens. 6ᵉ édit.
6. **Buchez**. Les Carlovingiens. 2ᵉ édit.
7. **F. Morin**. La France au moyen âge. 5ᵉ édit.
8. **Bastide**. Luttes religieuses des premiers siècles. 5ᵉ édit.
9. **Bastide**. Les guerres de la Réforme. 5ᵉ édit.
10. **Pelletan**. Décadence de la monarchie française. 5ᵉ édit.
11. **Brothier**. Histoire de la terre. 8ᵉ éd.
12. **Bouant**. Les principaux faits de la chimie (avec fig.).
13. **Turck**. Médecine populaire. 6ᵉ édit.
14. **Morin**. La loi civile en France. 5ᵉ édit.
15. (*Épuisé*).
16. **Ott**. L'Inde et la Chine. 3ᵉ édit.
17. **Catalan**. Notions d'astronomie. 6ᵉ édit.
18. **Cristal**. Les délassements du travail. 4ᵉ édit.
19. **V. Meunier**. Philosophie zoologique. 3ᵉ édit.
20. **J. Jourdan**. La justice criminelle en France. 4ᵉ édit.
21. **Ch. Rolland**. Histoire de la maison d'Autriche. 4ᵉ édit.
22. **Eug. Despois**. Révolution d'Angleterre. 4ᵉ édit.
23. **B. Gastineau**. Les génies de la science et de l'industrie. 2ᵉ édit.
24. **Leneveux**. Le budget du foyer. Economie domestique. 3ᵉ édit.
25. **L. Combes**. La Grèce ancienne. 4ᵉ édit.
26. **F. Lock**. Histoire de la Restauration. 5ᵉ édit.
27. (*Épuisé*).
28. **Elie Margollé**. Les phénomènes de la mer. 7ᵉ édit.
29. **L. Collas**. Histoire de l'empire ottoman. 3ᵉ édit.
30. **F. Zurcher**. Les phénomènes de l'atmosphère. 7ᵉ édit.
31. **E. Raymond**. L'Espagne et le Portugal. 3ᵉ édit.
32. **Eugène Noël**. Voltaire et Rousseau. 4ᵉ édit.
33. **A. Ott**. L'Asie occidentale et l'Égypte. 3ᵉ édit.
34. (*Épuisé*).
35. **Enfantin**. La vie éternelle. 5ᵉ édit.
36. **Brothier**. Causeries sur la mécanique. 5ᵉ édit.
37. **Alfred Doneaud**. Histoire de la marine française. 4ᵉ édit.
38. **F. Lock**. Jeanne d'Arc. 3ᵉ édit.
39-40. **Carnot**. Révolution française. 2 vol. 7ᵉ édit.
41. **Zurcher et Margollé**. Télescope et microscope. 2ᵉ édit.
42. **Blerzy**. Torrents, fleuves et canaux de la France. 3ᵉ édit.
43. **Secchi, Wolf, Briot et Delaunay**. Le soleil et les étoiles. 5ᵉ édit.
44. **Stanley Jevons**. L'économie politique. 8ᵉ édit.
45. **Ferrière**. Le darwinisme. 7ᵉ édit.
46. **Leneveux**. Paris municipal. 2ᵉ édit.
47. **Boillot**. Les entretiens de Fontenelle sur la pluralité des mondes
48. **Zevort (Edg.)**. Histoire de Louis-Philippe. 3ᵉ édit.
49. **Geikie**. Géographie physique (avec fig.). 4ᵉ édit.
50. **Zaborowski**. L'origine du langage. 5ᵉ édit.
51. **H. Blerzy**. Les colonies anglaises.
52. **Albert Lévy**. Histoire de l'air (avec fig.). 4ᵉ édit.
53. **Geikie**. La géologie (avec fig.). 4ᵉ édit.
54. **Zaborowski**. Les migrations des animaux. 3ᵉ édit.
55. **F. Paulhan**. La physiologie de l'esprit. 5ᵉ édit.
56. **Zurcher et Margollé**. Les phénomènes célestes. 3ᵉ édit.
57. **Girard de Rialle**. Les peuples de l'Afrique et de l'Amérique. 2ᵉ éd.
58. **Jacques Bertillon**. La statistique humaine de la France.
59. **Paul Gaffarel**. La défense nationale en 1792. 2ᵉ édit.
60. **Herbert Spencer**. De l'éducation. 8ᵉ édit.
61. **Jules Barni**. Napoléon Iᵉʳ. 3ᵉ édit.
62. **Huxley**. Premières notions sur les sciences. 4ᵉ édit.
63. **P. Bondois**. L'Europe contemporaine (1789-1879). 2ᵉ édit.
64. **Grove**. Continents et océans. 3ᵉ éd.
65. **Jouan**. Les îles du Pacifique.
66. **Robinet**. La philosophie positive. 4ᵉ édit.
67. **Renard**. L'homme est-il libre? 4ᵉ édit.
68. **Zaborowski**. Les grands singes.
69. **Hatin**. Le Journal.
70. **Girard de Rialle**. Les peuples de l'Asie et de l'Europe.
71. **Doneaud**. Histoire contemporaine de la Prusse. 2ᵉ édit.
72. **Dufour**. Petit dictionnaire des falsifications. 4ᵉ édit.
73. **Henneguy**. Histoire de l'Italie depuis 1815.
74. **Leneveux**. Le travail manuel en France. 2ᵉ édit.
75. **Jouan**. La chasse et la pêche des animaux marins.
76. **Regnard**. Histoire contemporaine de l'Angleterre.
77. **Bouant**. Hist. de l'eau (avec fig.).
78. **Jourdy**. Le patriotisme à l'école.
79. **Mongredien**. Le libre-échange en Angleterre.
80. **Creighton**. Histoire romaine (avec fig.)
81-82. **P. Bondois**. Mœurs et institutions de la France. 2 vol. 2ᵉ éd.
83. **Zaborowski**. Les mondes disparus (avec fig.). 3ᵉ édit.
84. **Debidour**. Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France (1789-1871). Abrégé par DUBOIS et SARTHOU.
85. **H. Beauregard**. Zoologie générale (avec fig.).
86. **Wilkins**. L'antiquité romaine (avec fig.). 2ᵉ édit.
87. **Maigne**. Les mines de la France et de ses colonies.
88. **Broquère**. Médecine des accidents.
89. **E. Amigues**. A travers le ciel.
90. **H. Gossin**. La machine à vapeur (avec fig.).
91. **Gaffarel**. Les frontières françaises. 2ᵉ édit.
92. **Dallet**. La navigation aérienne (avec fig.).
93. **Collier**. Premiers principes des beaux-arts (avec fig.).
94. **Larbalétrier**. L'agriculture française (avec fig.).
95. **Gossin**. La photographie (fig.).
96. **F. Genevoix**. Les matières premières.
97. **Monin**. Les maladies épidémiques (avec fig.).
98. **Faque**. L'Indo-Chine française.
99. **Petit**. Économie rurale et agricole.
100. **Mahaffy**. L'antiquité grecque (avec fig.).
101. **Bère**. Hist. de l'armée française.
102. **F. Genevoix**. Les procédés industriels.
103. **Quesnel**. Histoire de la conquête de l'Algérie.
104. **A. Coste**. Richesse et bonheur.
105. **Joyeux**. L'Afrique française (avec fig.).
106. **G. Mayer**. Les chemins de fer (avec gravures).
107. **Ad. Coste**. Alcoolisme ou Epargne. 4ᵉ édit.
108. **Ch. de Larivière**. Les origines de la guerre de 1870.
109. **Gérardin**. Botanique générale (avec fig.).
110. **D. Bellet**. Les grands ports maritimes de commerce (avec fig.).
111. **H. Coupin**. La vie dans les mers (avec fig.)
112. **A. Larbalétrier**. Les plantes d'appartement (avec fig.).
113. **A. Milhaud**. Madagascar. 2ᵉ édit.
114. **Sérieux et Mathieu**. L'Alcool et l'alcoolisme. 2ᵉ édit.
115. **Dʳ J. Laumonier**. L'hygiène de la cuisine.
116. **Adrien Berget**. La viticulture nouvelle. 2ᵉ édit.
117. **A. Acloque**. Les insectes nuisibles (avec fig.).
118. **G. Meunier**. Histoire de la littérature française.
119. **P. Merklen**. La Tuberculose; son traitement hygiénique.
120. **G. Meunier**. Histoire de l'art (avec fig.).
121. **Larrivé**. L'assistance publique.
122. **Adrien Berget**. La pratique des vins.
123. **Adrien Berget**. Les vins de France.
124. **Vaillant**. Petite chimie de l'agriculteur.
125. **Zaborowski**. L'homme préhistorique (avec gravures). 7ᵉ édit.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

TABLE DES AUTEURS ÉTUDIÉS

L.-Imprimeries réunies, rue Saint-Benoît, 7, Paris. — 12796.


COLUMBIA UNIVERSITY
0026052547

